Erklärungen

dunkler und schwieriger Stellen im Talmud und Midrasch auf dem Gebiete der Ethik

nach philosophischer Auffassung.

Von

S. Adelmann
Talmudlehrer.

(Zweite verbesserte und vergrößerte Auflage.)

Frankfurt a. M.
Buchdruckerei von M. Slobotzky
1905.



Erklärungen

dunkler und schwieriger Stellen im Talmud und Midrasch auf dem Gebiete der Ethik

nach philosophischer Auffassung.

Von

S. Adelmann

Talmudlehrer.

(Zweite verbesserte und vergrößerte Auflage.)



Frankfurt a. M.

Buchdruckerei von M. Slobotzky

1905.

Vorrede.

Es ist bekannt, daß unsere Weisen viele ihrer Ideen und Lehren in Bilder und Gleichnisse hüllten, um auf diese Weise dieselben vor dem Laien zu verbergen. Zuweilen kleideten sie auch ihre erhabenen Gedanken in Aussprüche, die jedermann zu verstehen glaubt. Die Fragen und Schwierigkeiten aber, die sich uns beim aufmerksamen Studium gegen die allgemeine Auffassung eines מאמר aufdrängen, führen uns zu der Vermutung, daß der darin zum Ausdruck zu bringenden Gedanke ein anderer als der nach der gewöhnlichen Erklärung darin enthalten sein müsse.

Die Erforschung dieses Gedankens und das Erfassen des Sinnes eines dunkel und mystisch scheinenden מאמר erfordern bei vielen מאמרי חז"ל fleißiges Nachdenken und einen großen Scharfsinn, sowie eine große Vertrautheit mit den philosophischen und andern wissenschaftlichen Schriften.

Trotz der Schwierigkeiten, mit denen das Verständnis mancher מאמרים verbunden ist, liegt dennoch nach unserer Ansicht jedem Thorakundigen die Pflicht ob, sich Mühe zu geben, die ihm dunkel scheinenden Worte unserer Weisen zu verstehen, damit ihm diese nicht als ein versiegeltes Buch erscheinen.

Dieses geschieht entweder durch eignes Nachdenken oder durch das Studium der Schriften unserer großen Autoritäten, die uns Erklärungen und Erläuterungen über die מאמרי חז"ל geben.

Unsere Ansicht findet in den Worten des חובת הלבבות שער חשבון הנפש ihre Bestärkung, welche ungefähr wie folgt lautet:

Der Mensch — hier ist die Rede vom Thorakundigen — müsse sich auch darüber klar werden, daß seine Gleichgiltigkeit den dunklen und schwierigen Stellen in der Thora gegenüber, um deren Verständnis er sich nicht kümmerte, sehr zu tadeln sei. Denn er würde sich nicht eben so gleichgültig verhalten, wenn er einen Brief von einem Könige empfangen würde, dessen Inhalt wegen seiner hohen Gedan-

ken und seines poetischen Styles ihm nicht sogleich klar wäre. Sicher würde er nicht ruhen und rasten bis er den Inhalt entziffert hätte. Ist dies schon bei einem menschlichen König der Fall u. s. w.

Dieser Anschauung folgend, waren wir seit einigen Jahren bemüht, auch unsererseits einen geringen Beitrag zur Erklärung schwieriger und dunkler Stellen im Talmud und Midrasch zu liefern. Mit göttlichem Beistande ist es uns denn auch gelungen, viele derartige Stellen auf philosophischem Wege zu erklären.

Wir dürfen hierbei annehmen, daß die Ideen und Anschauungen, auf die wir unsere Erklärungen gründeten, schon unseren Weisen bekannt waren.

Wir haben indessen diese Gedanken nicht in erschöpfender Weise und nach ihrem ganzen Umfange niedergeschrieben, weil der Leser bei dieser Art der Darstellung ermüden würde, sondern von diesen nur soviel erwähnt, als wir zur Verdeutlichung unserer Erklärungen für nötig fanden, indem wir voraussetzten, daß der gelehrte Leser den vollen Inhalt mancher derselben zum Teil im Voraus kennt oder ihn trotz der gedrängten Darstellung der Gedanken überblicken können werde.

Infolge des Beifalls, den die erste Auflage unseres Werkes bei den Gelehrten gefunden, die den Wunsch geäußert haben, noch mehrere unserer ethisch-philosophischen Erklärungen veröffentlicht zu sehen, haben wir nun eine zweite vergrößerte Auflage veranstaltet.

Aber auch bei dieser Zweiten haben wir unserer ungünstigen Verhältnisse halber von einer Veröffentlichung allerunserer Erklärungen absehen müssen und nur eine beschränkte Zahl derselben unserem früherm erschienenen Werke hinzufügen können.

Wir haben stets den Gedanken, der zu einer oder mehreren Erklärungen dienen sollte, vorangestellt, um das Verständnis der Erklärung selbst zu erleichtern.

Der Verfasser

S. Adelmann

Talmudlehrer.

1. Kapitel.

Ebenso wie sich die Menschen äußerlich von einander unterscheiden, so unterscheiden sie sich auch in ihren Seelenkräften; dem einem ist von der Natur der Trieb zur Tugend eingepflanzt, so daß es ihm gar nicht schwer wird, stets das Gute zu thun und das Böse zn meiden. Dem andern hingegen ist eine unwiderstehliche Neigung zum Bösen angeboren, und jeden Augenblick steht er in Gefahr, derselben zu unterliegen. Gegen diesen seinen Feind hat Gott dem Menschen eine Waffe in die Hand gegeben, nämlich den Verstand. Durch denselben kann der Mensch, indem er die Folgen der bösen Tat bedenkt, seine Leidenschaften bezwingen. Ja, es liegt sogar in des Menschen Macht, seine bösen Begierden nicht nur zu unterdrücken, sondern sie auch gänzlich aus seinem Innern zu verbannen, so daß keine Spur derselben in ihm bleibt.

Auch liegt es in dem Vermögen des Menschen, viele der ihm innewohnenden bösen Begierden zum Guten und Moralischen anzuwenden und dieselben zu unterdrücken, wenn sie ihn zur Sünde verleiten wollen.

Wir wollen dies durch folgende Beispiele anschaulicher machen.

Jemand besitze z. B. die Neigung zur Verleumdung. Wohl ist diese als eine sehr schlechte Eigenschaft des Menschen anzusehen. Doch kann dieselbe in den Dienst der Moral gestellt werden, wenn sie dazu angewendet wird, um das Treiben der Heuchler, das der menschlichen Gesellschaft verborgen, aber für dieselbe sehr schädlich ist, bloß zu legen. Dasselbe Beispiel finden wir auch bei dem Neide. Dieser gehört wohl auch zu den verwerflichen Eigenschaften

der Menschen. Aber auch dieser kann der Moral gute Dienste leisten, wenn der Mensch die ihm angeborene Neigung zum Neide nicht dazu benutzt, seinen Nebenmenschen ihren Reichtum und Wohlstand zu mißgönnen, sondern, wenn er diese zum Stachel der Nacheiferung auf dem Gebiete des Guten und Moralischen gebraucht, indem er die Gelehrsamkeit und Tugend, die andere in höherem Grade besitzen, sich als Vorbild nimmt und dadurch sich zum Streben angeregt fühlt, seinem nächsten darin gleich zukommen.

Dieser Gedanke mag vielleicht auch der Sinn der Worte unserer Weisen sein, welche zu dem Verse ואהבת את ד׳ בכל לבבך בשני יצרך ביצר הטוב וביצר הרע hinzufügen.

Unsere Weisen wollen nämlich hiermit sagen, daß der Mensch bestrebt sein soll, auch seine ihm angebornen schlechten Eigenschaften zur Förderung der Tugend und Moral anzuwenden.

Dieser Gedanke kann uns auch zum Verständnisse der Worte des Propheten in מגלת איכה führen, welche lauten: מפי עליון לא תצא הרעות והטוב.

Diese Worte des Propheten haben nach unserem Dafürhalten nur Bezug auf die moralisch schlechten und guten Handlungen des Menschen und wollen folgenden Gedanken zum Ausdruck bringen.

Man könnte geneigt sein, anzunehmen, daß der Schöpfer Antheil habe an dem moralischen oder unmoralischen Lebenswandel des Menschen, da er doch die verschiedenen Triebe, welche jene schlechte Handlungen verursachen, dem Menschen eingepflanzt hat, und er daher als wirkende Ursache derselben betrachtet werden könne.

Man würde wohl dagegen einwenden wollen, daß der Mensch Willensfreiheit besitze und demnach ihm allein die Verantwortung für seinen Wandel zufällt. Aber diese Einwendung findet in der gewöhnlichen menschlichen Auffassung, nach welcher derjenige, welcher einen Menschen zu

einer Handlung verleitet als mitwirkend und mitſchuldig betrachtet wird, obwohl auch hier an dem Grundſatze der Willensfreiheit feſtgehalten wird, ihre Widerlegung.

Dieſer Anſicht von dem Antheil des Allerhöchſten an dem moraliſchen und unmoraliſchen Thun und Laſſen des Menſchen tritt der Prophet durch die Anſchauung entgegen, daß die Eigenſchaften an und für ſich weder als moraliſch noch als unmoraliſch, als welche ſie gewöhnlich bezeichnet werden, betrachtet werden können, weil ſie alle ſowohl zur Tugend als auch zum Gegenteil veranlaſſen können. Denn auch die ſogenannten guten Eigenſchaften fördern nicht immer die Moral, und ihre Wirkungen kommen nicht immer derſelben zu Gute. Vielmehr können auch dieſe den Menſchen zum Unmoraliſchen führen, ja ſogar ihm zum Verderben werden, wenn ſie in anderer Weiſe als die Moral es erfordert, angewendet werden. Ebenſowenig können die böſen Begierden an und für ſich als ſolche bezeichnet werden, wie wir dies ſchon oben erörtert haben.

Dieſer Gedanke kann ferner zur Erklärung noch einer anderen Stelle im Talmud dienen, die nach unſerer Anſicht für ſehr ſchwierig erachtet werden muß.

Dieſe Stelle lautet:

על דעתך כי לא ארשע ואין מידך מציל אמר רבא בקש איוב
לפטור את כל העולם מן הדין אמר רבונו של עולם בראת גן עדן
בראת גהינום בראת צדיקים בראת רשעים אמרו לו חביריו ברא
יצר הרע ברא תורה ברא תבלין. (בבא בתרא פרק ראשון)

Die Frage liegt nahe, wie hätte איוב nach der Darſtellung des Talmuds den Menſchen von der Rechenſchaft, die dieſer über ſein Thun und Laſſen ablegen muß, durch die Rechtfertigung befreien wollen, daß der Menſch durch die Gewalt ſeiner mächtigen Triebe, die ihm vom Schöpfer eingepflanzt ſind, zu ſeinen Handlungen gedrängt würde, ſo daß er den Weg gehen müſſe, den dieſe ihm vorzeichnen, während er doch auf der anderen Seite mit Willensfreiheit ausgeſtattet iſt, vermöge deren ſeine Handlungen nicht in

instinktmäßiger Weise erfolgen, wie beim Tiere, sondern, nach freiem Willen geschehen.

Auch muß uns auffallen, daß die gleichzeitige Frage warum der Fromme sich ein Verdienst durch seinen tugendhaften Lebenswandel erwerbe, wenn er in der Ausübung desselben nur seiner natürlichen Neigung folgt, wie dies in den Worten ברא צדיקים ausgedrückt ist, vom Talmud gar nicht beantwortet wird. Die Lösung der zweiten Frage durch die Antwort ברא יצר הרע ברא תורה ברא תבלין kann doch nicht auch für die erste gelten.

Wir wollen darum versuchen, diese Stelle in folgender Weise zu erklären.

Nach der Schriftdeutung des Talmuds war איוב ein Anhänger der Lehre, daß der Schöpfer die Ursache der guten und schlechten Handlungen des Menschen sei, da er die guten und die schlechten Triebe in dem Menschen geschaffen hat.

Ijob wollte daher dem Ewigen seine Meinung entgegenhalten, daß der Mensch, wenn er auch an seinen unmoralischen Handlungen wegen seiner Willensfreiheit schuld ist, dennoch nicht vom Allerhöchsten darüber zur Rechenschaft gezogen werden dürfe, weil der Allgütige an dem Thun und Lassen des Menschen Teil habe. Wir werden z. B. einen Richter gewiß nicht für unparteiisch halten, wenn er jemanden wegen eines Vergehens zu dem er selbst Anlaß gab, zur Verantwortung zieht, ohne mit sich selbst darüber zu rechnen, wiewohl man sich auch hier nach dem System der Willensfreiheit richtet. — So auch hier.

Diese Ansicht findet in der Erklärung ihre Widerlegung, daß die verschiedenen Triebe des Menschen ihrer Natur nach sich nicht in gute und schlechte einteilen lassen, weil sie alle sowohl zum moralischen als zu ihrem Gegentheil veranlassen können, wie wir dies schon oben ausführlicher erklärt haben. Wenn wir dennoch bei diesen gute und

schlechte unterscheiden, so geschieht es nach der Art und Weise ihrer Anwendung und der Wirkung, die sie hervorbringen.

Es ergibt sich aber demnach die Frage, wieso wir wissen können, wo und wann und bei welchen Dingen wir unsere Seelenkräfte zum Zwecke des Guten anzuwenden haben, oder bis zu welchem Grade eine Eigenschaft das Gute und Edle fördert, während sie das Gegentheil bewirkt, wenn sie diesen Grad überschreitet. Das Urteil unseres Verstandes kann doch in dieser Beziehung nicht für maßgebend erachtet werden; denn die Triebe des Menschen üben ihren Einfluß auch auf den Verstand aus und machen ihn so zu denjenigen Ansichten geneigt, die deren Wünsche und ihre Erfüllung rechtfertigen. Wir müssen daher wohl befürchten, daß das Urtheil unseres Verstandes von Irrthümern und Täuschungen begleitet sein könne.

Darum meint der Talmud, daß wir die Belehrungen über den Gebrauch unserer Seelenkräfte und die Anwenduug derselben zum Moralischen nur aus dem Born unserer תורה הקד׳ schöpfen können, weil deren Lehren und Urtheile hierüber von jedem Einflusse frei sind und diese sich nur nach dem Maßstabe der reinen Vernunft und der Wahrheit richten.

In diesem Sinne heißt es:

בראתי יצר הרע בראתי לו תורה תבלין

Durch denselben Gedanken ließe sich vielleicht auch die sehr dunkle Stelle im Talmud deuten, welche lautet:

רבי שמעון אומר חבל על שמש גדול שאבד מן העולם שאלמלא לא תקלקל הנחש כל אחד ואחד מישראל היו מזמנים לו שני נחשים טובים אחד משגרו לדרום ואחד משגרו לצפון להביא לו סנדלבונים טובים ואבנים טובים ולא עוד שמפשילין לו רצועה מתחת זנבו להוציא עפר לגנתו ולחרבתו. (סנדהדרין ד׳ נ״ט ע״ב).

Wir haben der Kürze halber unterlassen, dieser Stelle eine ausführlichere Erklärung zu geben, indem wir der Meinung sind, daß an der Hand des von uns angeregten Gedankens der Sinn dieser Worte leicht zu erfassen sein wird.

Durch den oben angeführten Gedanken, daß es zwei Arten der Sittenverbesserung giebt nämlich: die gänzliche Verbannung der Leidenschaften und die Unterdrückung derselben, läßt sich auch folgende dunkle Stelle im Midrasch erklären.

Diese lautet:
את האלהים התהלך נח ובאברהם הוא אמר התהלך לפני אמר ר׳ יהודה משל למלך שהיה לו שני בנים, אחד גדול ואחד קטן לגדול אומר התהלך לפני ולקטן אומר לך עמי כך אברהם שהיה כחו טוב כתיב התהלך לפני, נח שהיה כחו רע כתיב את האלהים התהלך נח

Der Sinn dieser Worte ist folgender: Abraham stand nämlich auf der höchsten Stufe der Tugend, in dem er seine bösen Begierden nicht nur unterdrückt, sondern sie auch gänzlich von seinem Wesen entfernt hatte. Keine Hindernisse nnd Störungen standen nunmehr seinem frommen Lebenswandel im Wege. Das Meiden des Bösen und die Ausübung des Guten fiel ihm daher nicht schwer. Er vermochte deshalb ganz allein, ohne die Hilfe Gottes dabei in Anspruch nehmen zu müssen, auf dem Wege der Tugend zu wandeln. In Ansehung dessen heißt es bei Abraham: wandele vor mir, daß heißt auch ohne meine Hilfe.

Nicht so aber war der Fall bei Noah. Ihm war es nur gelungen, seine Begierden zu unterdrücken, nicht aber sie gänzlich aus seinem Innern zu verbannen. Die Führung seines gottgefälligen Lebenswandels war ihm daher kein Leichtes. Denn er hatte dabei mit seinen Leidenschaften zu kämpfen, die ihn daran hinderten. Um diese überwinden zu können, mußte ihm der göttliche Beistand zu Theil werden, ohne welchen er jenem unterlegen wäre. Denn es ist bekannt, daß die Leidenschaften an jedem Tage mächtiger werden und wenn Gott ihm nicht helfen würde, könnte er dieselben nicht bezwingen. Deshalb heißt von Noah: mit Gott wandelte Noah, das heißt durch die Hilfe Gottes.

2. Kapitel.

Es giebt moralische Eigenschaften beim Menschen; die nur dann als solche bezeichnet werden können, wenn der Mensch dieselben nur gegen seine eigne Person anwendet, beobachtet er aber dieselben auch seinen Nebenmenschen gegenüber, das heißt handelt er ebenso gegen diese, so sind seine Handlungen unmoralisch und verwerflich. Ebenso ist es aber auch im umgekehrten Falle, wenn der Mensch die moralische Handlung, die er seinen Nebenmenschen gegenüber auszuüben verpflichtet ist, auch gegen sich selbst zur Anwendung bringt. Wir wollen diesen Gedanken durch ein Beispiel verständlicher zu machen suchen. Jemand besitze die Eigenschaft der Sparsamkeit. Mit peinlicher Sorgfalt sei er bemüht, die Ausgaben für seinen Lebensbedarf einzuschränken und einfacher zu leben. Wenn auch die Genügsamkeit zu den moralischen und nachahmenswerten Eigenschaften gehört, so würde sie doch sehr tadelnswert sein, wenn dieselbe auch gegen die Nebenmenschen angewendet werden und der Mensch infolge seiner Sparsamkeit weniger Wohlthätigkeit ausübt, als er seinem Vermögen entsprechend ausüben müßte.

In diesem Sinne sprechen auch unsere Weisen indem sie sagen: Neid, Gelüste und Ehrsucht bringen den Menschen aus der Welt. Dagegen heißt es in betreff der Ehre und Achtung, die wir unsern Nebenmenschen zu erweisen verpflichtet sind: Wer ist geehrt der seinen Nächsten ehrt.

Durch diesen Gedanken läßt sich eine dunkle Stelle im Midrasch erklären. Dieselbe lautet:

משה איש האלהים אמר ר׳ אבין מחציו ולמעלה האלה׳ מחציו ולמטה איש

Rabbi Obin sagte:

Unser Lehrer Moses war zur Hälfte menschlich und zur Hälfte göttlich.

Der Sinn dieſer Stelle mag folgender ſein:

Unſer Lehrer Moſes lebte, wie bekannt, in der Zurückgezogenheit, das heißt, er beſchäftigte ſich ausſchließlich mit dem Studium der göttlichen Lehre; dem weltlichen Verkehr, ſowie dem Streben nach der Erlangung irdiſcher Güter ſtand er ganz fern, auch die Vergnügungen der Welt kannte er nicht und hatte für dieſe keinen Sinn. Nur in der Erfaſſung der göttlichen Lehre und in der Erfüllung ihrer Gebote erblickte er ſeine Lebensaufgabe, dagegen, wenn es ſich um das Wohl des Volkes handelte, trat Moſes heraus aus dieſer ſeiner Zurückgezogenheit, befaßte ſich mit weltlichen Dingen und ſuchte dieſe kennen zu lernen. Ja ſein Weſen nahm einen weltlichen Charakter an, ſobald es galt für das geiſtige und leibliche Wohl des Volkes zu wirken.

Wenn wir auch oben erklärt haben, daß der Menſch nach zwei entgegengeſetzten Richtungen handeln muß, ſo würden wir uns doch ſehr irren, wenn wir die Ausführung dieſer Aufgabe als ein Leichtes bezeichnen wollten, vielmehr gehört dieſelbe zu den ſchwierigſten moraliſchen Verpflichtungeu. Denn, wenn er eine moraliſche Handlung ausgeübt und ſich an dieſelbe gewöhnt hat, ſo wird es ihm doch unendlich ſchwer fallen, auch das Entgegengeſetzte zu thun; ganz beſonders iſt dies bei Beſcheidenheit der Fall, wo der Gegenſatz ein noch größerer iſt als bei den andern Forderungen der Moral. Während er jede Ehre und Achtung, die ihm ſelbſt erwieſen wird, zurückweiſen muß, und die kleinſte Spur des Stolzes nicht aufkommen laſſen darf, wie es heißt: מאוד מאוד הוי שפל רוח ſoll er doch ſeinen Nebenmenſchen die höchſte Ehre und Achtung zu Theil werden laſſen.

Wenn alſo auch die Ausübung zweier entgegengeſetzter moraliſcher Handlung nicht leicht iſt, ſo iſt es doch andererſeits auch nicht ſo ſchwer, daß der Menſch außer Stande wäre, hierin ſeiner Pflicht zu genügen. Ein Beweis, daß

der Mensch auch in dieser Hinsicht sich zu vervollkommenen vermag, bietet uns die Erzähluug des Talmuds von Rabbi Gamliel, aus welcher zu ersehen ist, daß unsere Weisen einander wiedersprechende moralische Handlungen ausgeübt haben.

Rabbi Gamliel und Rabbi Josua, erzählt nämlich der Talmud, waren einmal verschiedener Meinung im Betreff des Tages, auf welchen der יום כפור fallen sollte. Nach der Ansicht des Rabbi Gamliel war der Tag des Jom Kippur ein anderer als der, welchen Rabbi Josua für יום כפור hielt. Um seiner Ansicht Geltung zu verschaffen, ließ Rabbi Gamliel R. Josua den Befehl zugehen, an demjenigen Tage, welcher nach seiner Meinung יום כפור wäre, mit Stock und Reisetasche zu ihm zu kommen. Rabbi Josua kam diesem Befehle nach. Als R. Josua in dem Haus des Gamliel angelangt war, küßte ihn der Fürst und sagte zu ihm: Sei mir willkommen, mein Lehrer und Schüler, das heißt, du bist mein Lehrer an Weisheit und mein Schüler, da du meinem Befehle gehorsam warst.

Rabbi Gamliel trat nämlich mit großer Strenge und mit scheinbarem Stolz gegen R. Josua auf. Dies that er aber nicht etwa aus Stolz und Herrschsucht, sondern nur deshalb, weil dieses zur Förderung des Volkswohles nothwendig war. Denn sollte er seine Wirksamkeit erfolgreich entfalten, so mußte seine Autorität als die herrschende und maßgebende gelten. Nachdem aber sein Befehl vollführt war und es sich nun nur noch darum handelte, R. Josua die gebührende Ehre und Achtung zu erweisen, da bethätigte der Fürst diesem gegenüber eine sehr große Bescheidenheit, indem er die erwähnte Aeußerung that.

3. Kapitel.

Ebenso wie die vernunftlose Kreatur folgt auch der Mensch seinem Instinkt. Auch dieser wird in seinem Thun

und Lassen von seinen Neigungen und Begierden geleitet und fühlt sich zu denselben mächtig hingezogen. Dieselben unterscheiden sich in Betreff ihrer Heftigkeit in nichts von jenem Instinkt der Tiere. Vielmehr ist anzunehmen, daß die natürlichen Triebe des Menschen an Heftigkeit jene der Tiere noch übertreffen, da sich sogar der menschliche Verstand sehr häufig vor der Leidenschaft beugt. Deshalb erwirbt sich der Mensch ein großes Verdienst, wenn er sich Mühe gegeben, seine mächtigen Leidenschaften zu beherrschen. Dieses Verdienst mußte aber bei einem Menschen, der schon von Natur aus zum Guten hinneigt, viel an Wert verlieren, da er doch in der Ausübung des Guten nur einem inneren Drange folgt. Die göttliche Vorsehung, welche das Verdienst keines Menschen verringert sehen möchte, mag vielleicht aus diesem Grunde bei vielen Menschen die Mittel zur Ausübung des Guten beschränkt und ihre äußeren Verhältnisse ungünstig gestaltet haben, damit ihnen in ihrem Lebenswandel Schwierigkeiten entgegentreten, durch deren Ueberwindung sie sich einen Verdienst erwerben können. Auch finden wir die Verringerung des menschlichen Verdienstes auf diese Weise vorgebeugt, daß den Menschen verschiedene, einander widersprechende Eigenschaften innewohnen, deren Wirkungen einander entgegenarbeiten wie z. B. die Vorliebe zum Thorastudium und die Begierde nach dem Gelderwerb, welche die Zeit völlig in Anspruch nimmt. In ähnlicher Weise verhält es sich mit demjenigen, dem unmoralische Triebe innewohnen. Wenn auch der Mensch das Vermögen besitzt, dieselben zu bezwingen, so würde doch die בחירה der freie Wille desselben in dem Falle, wo seine äußeren Verhältnisse seinen inneren Neigungen entsprechen, das heißt, wo auch seine Verhältnisse ihn zum Unmoralischen bestimmen, von beschränkter Natur sein und würde seine Rückkehr zum Besseren außerhalb seines Vermögens liegen, wie z. B. die natürliche Unlust zum Thorastudium und der schwere Kampf ums Dasein, welcher ihm auch keine Zeit dazu läßt.

Auch die Umwandlung der unmoralischen Gesinnung in moralische, wodurch der reuige Mensch wenigstens seinen guten Willen bekunden möchte, liegt außerhalb des menschlichen Charakters. Denn die Aenderung der unmoralischen Gesinnungen wird durch das Bewußtsein verursacht, wider Moral und Pflicht gehandelt zu haben. So lange der Mensch aber sich dessen bewußt ist, daß ihn kein Vorwurf über sein unmoralisches Tun und Lassen treffen kann, werden auch in ihn keine besseren Gesinnungen Eingang finden können. Um aber auch diesem von Natur aus zum Unmoralischen geneigten Menschen die בחירה nicht allzusehr zu erschweren, habe vielleicht auch die Vorsehung dessen äußere Verhältnisse günstiger gestaltet. Dieser Gedanke mag vielleicht in den Worten des Weisen: ביום טוב היה בטוב וביום רעה ראה זה לעומת זה עשה האלדים על דברת שלא ימצא האדם אחריו מאומה ausgesprochen sein, welche uns sagen wollen:

Wenn die Vorsehung zuweilen die äußeren Verhältnisse des Menschen in umgekehrter Weise zu seinen Neigungen gestaltet hat, so mag das deshalb geschehen sein, damit der Mensch in seiner בחירה nicht durch äußere Umstände gehindert werde und ihm der Rückweg sowohl zum moralischen als zum unmoralischen Lebenswandel offen stehe שלא ימצא האדם אחריו מאומה. Darum soll der Mensch sowohl in seinen günstigen als in seinen ungünstigen Tagen das Gute und Moralische betätigen. Auch ließe sich durch diesen Gedanken die schwierige Stelle im Talmud erklären, welche lautet: אמר רב יהודא לא ברא הקדוש ברוך הוא את עולמו אלא כדי שייראו מלפניו שנאמר והאלקים עשה שייראו מלפניו (שבת פרק שני). Der Ausdruck יראה bedeutet die Furcht vor Strafe oder vor Entziehung einer Belohnung. Demnach mögen diese Worte folgenden Sinn haben: Der Zweck des Menschen ist, wie bekannt, sich hienieden Verdienste zu erwerben, weshalb ihm die Vorsehung die בחירה hat zu Teil werden lassen d. h. die Vorsehung hat ihm Freiheit des Willens, die auch von

äußeren Umständen nicht gehemmt wird, gegeben. Diese unumschränkte Willensfreiheit, durch welche sich der Mensch Verdienst oder Strafe erwerben kann, bezeichnet der Talmud mit dem Ausdrucke מורא unter welchem die Furcht vor Strafe oder vor Entziehung irgend einer Belohnung zu verstehen ist, weil diese nur dann vorhanden ist, wenn der Mensch für sein Thun und Lassen verantwortlich gemacht wird, was aber nur dann der Fall ist, wenn seine בחירה nicht von äußeren Umständen beeinträchtigt worden ist.

4. Kapitel.

Wie wir schon oben erklärt, sind die bösen Begierden in dem Wesen des Menschen tief eingewurzelt und mit demselben fest verbunden. Indessen würden die Begierden keinen so großen Einfluß auf die Handlungen des Menschen haben, wenn nicht aus diesen der Trieb entstünde, die Leidenschaften zu befriedigen. Je länger und häufiger den Begierden die Befriedigung zu Teil wird, desto stärker und naturgemäßer werden sie. In Anbetracht dessen ist es für den nach Vollkommenheit strebenden nicht ratsam, seine Leidenschaften auf einmal aus seinem Wesen verbannen zu wollen. Vielmehr dürfte dies auf eine allmähliche Weise zu erreichen sein, denn in eben derselben Weise, wie die Leidenschaften ihre Stärke erreichten, in eben derselben Weise muß man suchen, sie zu schwächen. Das Streben nach Vervollkommung sollte nämlich in der Weise geschehen, daß man seine Leidenschaften in kleinerem Maße und in größeren Zwischenräume als früher befriedigt und immer weniger der Stimme der Leidenschaft Gehör giebt, bis man sich die Nothwendigkeit der Befriedigung ganz abgewöhnt hat. Wenn es dem Menschen nun auf diese Art und Weise gelungen ist, die Befriedigung seiner Begierden gänzlich von sich fern zu halten, so werden mithin die Begierden selbst aus seiner Natur geschwunden sein.

Durch diesen Gedanken läßt sich eine dunkle Stelle im Talmud erklären: לעתיד לבוא הקב״ה מראה לצדיקים את היצר הרע כהר ולרשעים כחוט השערה. Es muß sich Jedem die Frage aufdrängen, warum wird der Ewige dereinst den Gottlosen die Ueberwindung des יצר הרע, nur als etwas Leichtes zeigen, während er dieselbe die צדיקים als eine sehr große Schwierigkeit wahrnehmen läßt?

Der Sinn dieser Stelle ist aber nach unserer geringen Meinung folgender: Es wird wie wir oben gesagt, von dem Menschen nicht verlangt, daß er auf einmal alle ihm angeborenen Leidenschaften aus seinem Wesen verbannen solle, da die Leidenschaften zu eng mit seinem Wesen verbunden sind, als daß seine Bemühungen immer von Erfolg sein könnten. Vielmehr wird dem nach seiner Vollkommenheit Strebenden geraten, diese auf eine allmähliche Weise zu erstreben. Auf diesem Wege wird es ihm möglich sein, seine Veredlung und Verbesserung erreichen zu können. Wenn es aber Jemanden gelungen ist, sich auf allmähliche Weise zu einer hohen Stufe der Tugend und Vollkommenheit emporzuschwingen und er nun von seiner geistigen Höhe auf die frühere, niedere Stufe herabblickt, auf welcher er vorher gestanden, so muß ihm die Ueberwindung des יצר הרע, wenn er dieselbe in ihrem ganzen Umfange betrachtet, wie das Ersteigen eines sehr hohen Berges vorkommen, da er wahrnimmt, welche große Mühe und Opfer sie ihm gekostet, welche Schwierigkeiten er zu überwinden hatte, bis es ihm gelungen, zu einer so hohen Stufe der Vollkommenheit zu gelangen.

5. Kapitel.

Wenn auch die Vernunft dem Menschen das Vermögen giebt, über das Moralische und Unmoralische urteilen zu können, so vermag sie doch nicht immer, seine Leidenschaften zu besiegen und ihn nach ihren Lehren zu leiten. Denn

sehr häufig bleiben alle Belehrungen und Ermahnungen der Vernunft, durch welche diese den Menschen vom Wege des Bösen abzubringen sucht, erfolglos. Der Mensch würde mithin seinen Leidenschaften anheimfallen, wenn ihm nicht ein stärkerer Damm gegen dieselben geboten wäre. Dies ist die יראת אלד״, durch welche der Mensch seine bösen Begierden auch dann zu beherrschen vermag, wenn sie schon ihren Höhepunkt erreicht haben und die Vernunft gegen diese nichts mehr auszurichten im Stande ist.

Die יראת אלדים ist es auch, durch welche der Mensch im Stande ist, selbst seinem moralischen Wandel entgegenstehende Hindernisse und Störungen zu bekämpfen, welche durch seine Verhältnisse verursacht wurden und deren Einfluß auf seinen Wandel noch verderblicher ist, als seine Leidenschaften.

Während aber die anderen Eigenschaften dem Menschen schon von der Natur aus angeboren sind, befindet sich die יראת אלדים außerhalb des menschlichen Wesens, wie es heißt: הכל בידי שמים חוץ מיראת שמים. Daraus erklärt sich auch die Erscheinung, daß manche Menschen, die יראת אלקים zu besitzen scheinen, dennoch nicht immer hierdurch von Sünden zurückgehalten werden, denn nicht jedem gelingt es, sich die יראת אלהים in höherem Grade anzueignen, noch viel weniger diese in natürlicher Weise seinem Wesen zu eigen zu machen. Es geht nämlich Manchem zuweilen die Vorstellung ab, daß der Ewige auf alle seine Handlungen schaut und ihn einst zur Rechenschaft über diese ziehen wird. Die Folge davon aber ist, daß seine Handlungen, sein Thun und Lassen nur von der Stimme seiner Leidenschaft geleitet werden.

Soll darum die יראת אלדים auf die Handlungen des Menschen einwirken, so darf dieselbe nicht als äußerliche Eigenschaft in dem Gemüte des Menschen vorhanden sein, an die er nur von Zeit zu Zeit erinnert wird, sondern sie

muß seinem Charakter beständig, wie eine ihm von Natur angeborene Eigenschaft, innewohnen.

Durch diesen Gedanken ließe sich auch eine schwierige Stelle im Talmud erklären: כשחלה רבי יוחנן בן זכאי נכנסו תלמידיו לבקרו אמרו לו רבי ברכינו אמר להם יהי רצון שיהי מורא שמים עליכם כמורא בשר ודם אמרו לו עד כאן? אמר להם הלואי תדעו כשאדם עובר עבירה אומר הלואי שלא יראני אדם, Diese Worte bedürfen der Erklärung, denn wenn auch die Worte des רבי יוחנן an und für sich ihre Richtigkeit haben, so scheinen sie doch als Antwort auf die Frage seiner Schüler noch nicht ausreichend, da doch der Mensch verpflichtet ist, nach einem so hohen Grad von Gottesfurcht zu streben, daß diese die Furcht vor den Menschen bei Weitem übertrifft. Der Sinn dieser Worte mag aber vielleicht folgender sein.

רבי יוחנן sah in dem Mangel an beständiger Vorstellung der Allgegenwart Gottes die Ursache vieler Sünden, in die eine große Zahl von Menschen verfallen. Deshalb sagte er zu seinen Schülern: „O, möchtet Ihr nach der Erlangung einer solchen Art von יראת אלוהים streben, die Euch stets die Gegenwart Gottes vor Augen führt und wenn Euch dies gelingen wird, so werdet ihr hierdurch vielen Sünden entgehen können. Ist doch die Ursache, daß der Mensch bei seiner Uebertretung der moralischen und der sittlichen Gebote die Menschen mehr fürchtet als die auf alle Handlungen des Menschen schauende Gegenwart des Weltenkönigs die, daß er von demselben keine solche Vorstellung hat, als von den Menschen, die er mit seinen physischen Sinnen wahrnehmen kann.

Diese ist in der Natur der Sache begründet, denn je näher und beständiger wir eine Sache vor uns haben und mit unseren Sinnen wahrnehmen, desto stärker und häufiger ist die Vorstellung, die man von dieser auch dann hat, wenn dieselbe unserer Gegenwart längst entzogen ist.

Durch denselben Gedanken wollen wir versuchen, auch eine andere schwierige, talmudische Stelle zu erklären. Diese lautet: כפוי טובה בני כפוי טובה כשאמר הקב"ה מי יתן והיה לבבם זה להם ליראה אותי כל הימים היה להם לאמר אתה תן.

Die Schwierigkeit dieser Stelle muß sich jedem aufdrängen. Wie hätten die Israeliten nämlich bitten dürfen, daß השית"ב ihnen dies zu teil werden lassen möge, während dies Verlangen doch der Lehre von der בחירה widerspricht. Um diese Stelle zu erklären, sehen wir uns veranlaßt, folgende Bemerkungen vorausgehen zu lassen.

Wie bekannt, muß jede Wirkung eine Ursache haben aus welcher sie hervorgeht. Ja, fast könnte man sagen, der Keim der Entwicklung der Wirkung liegt schon in der Ursache. Und weil die Ursache mit der Wirknng so eng verbunden ist, so wird sowohl vom Standpunkte der Thora als auch von dem der Philosophie schon die Ursache als die Wirkung betrachtet. In Thilim heißt es nämlich: Gott gewährt jedem seine Nahrnng, obgleich dies in indirekter Weise von Gott geschieht oder wie es heißt: כי הוא הנותן לך כח לעשות חיל. Ebenso heißt es in der jüdischen Religionsphilosophie הוא עלת כל העלות וסבת כל הסבות Die Entwicklung der Wirkung aus der Ursache ist jedoch von Bedingungen abhängig und kann ausbleiben, wenn denselben nicht entsprochen wird. Z. B. Es liegt wohl in der Natur des Bodens Früchte hervorzubringen; wenn aber derselbe nicht bebaut, sondern brach liegen gelassen wird, so ist es doch selbstverständlich, daß die Früchte ausbleiben müssen.

Die wunderbaren Erscheinungen auf dem Berge Sinai, bei denen die Kinder Israel die Furchtbarkeit und die Herrlichkeit Gottes wahrgenommen haben, und die zu ihnen aus dem Feuer gesprochenen Worte hatten ihrem Geiste eine solche Vorstellung von der Gegenwart Gottes eingeprägt, daß sie Gott in ihrer nächsten Nähe wähnten. Die Eindrücke aber, welche man durch seltene Erscheinungen em=

pfängt, werden, wie wir wohl wissen, im Laufe der Zeit schwächer oder sie verschwinden gänzlich. Ihre damalige Höhe der יראת אלדים war daher nicht geeignet, bei ihnen dauernd zu verbleiben. Deshalb sprach der Ewige: „O möchte doch ein solch hoher Grad von יראת אלדים stets bei ihnen zu finden sein". Ganz anders aber verhält es sich mit der יראת אלדים, zu welcher man durch Erkenntnis gelangt ist. Wenn es jemandem gelungen ist, יראת אלדים auf diese Weise zu erlangen, so wird sie seinem Wesen in dauernder Weise eigen sein und weder die Zeit noch andere Umstände werden dieselbe in ihm so leicht erschüttern können. Auch ist die Vorstellung von der Gegenwart Gottes, zu welcher die Erkenntnis führt, beständiger als die, welche man durch äußere Eindrücke erhält. Unsere Weisen wollen demnach den Gedanken ausdrücken: Israel hätte bei Gott um die Gewährung der Ursache der יראת אלדים bitten sollen, das heißt: Der Ewige möchte doch ihren Geist erleuchten und ihnen eine hohe Erkenntnis zu Teil werden lassen, damit sie hierdurch zu einem hohen Grade von יראת אלדים gelangen könnten. Die בחירה wäre jedoch hierdurch nicht beeinträchtigt gewesen, da es ihrem Willen überlassen geblieben wäre, nach dieser ihrer Erkenntnis zu handeln oder nicht, wie es bei ירבעם heißt: יודע היה את רבו ומכוין למרוד בו.

6. Kapitel.

Wir haben im vorigen Kapitel ausgeführt, daß die Vergegenwärtigung des Allerhöchsten zur Vermeidung der Sünden führt. Nun wollen wir auch erklären, auf welchem Wege dieselbe zu erreichen sei.

Es ist wohl leicht, eine Sache, die außerhalb des Wahrnehmungskreises unserer Sinne liegt, sich zu vergegenwärtigen, wenn wir dieselbe entweder früher wahrgenommen haben oder wenn deren Existenz durch die Wahrnehmung anderer zu unserer Kenntnis gelangt ist. Sehr schwierig

dagegen ist es, einen Gegenstand, welcher nur durch das Begreifen unseres Verstandes zu unserem Bewußtsein gelangt ist, sich als in unserer nächsten Nähe befindlich vorzustellen. Denn die Vergegenwärtigung einer Sache wird nur dadurch verursacht, das diese einen dauernden Eindruck auf unsere Sinne macht, was aber bei einer nur durch unseren Verstand begriffenen Sache nicht der Fall sein kann.

Aus diesem Grunde muß uns wohl die Vergegenwärtigung des Ewigen als eine sehr große Schwierigkeit erscheinen, und doch wissen wir, daß dieselbe zu den wichtigsten Argumenten der jüdischen Religion gehört, weil durch dieselbe der Mensch von Sünden abgehalten wird, wie es heißt: שויתי אד׳ לנגדי תמיד כי מטני בל אמוט. Allein sowie wir den Allerhöchsten nur durch seine Werke kennen, so verhält es sich hier. —

Das Weltall und seine Wesen, die wir wahrnehmen, verkünden das Dasein Gottes, durch dessen Willen sie erschaffen wurden. Ja sie sagen uns deutlich, wenn wir sie erforschen, daß sie nicht aus sich selbst entstanden sein können, sondern daß es der Ewige ist, welcher jedem Naturwesen sein Dasein gegeben, seine Art und Eigenheiten bestimmt und die Naturgesetze eines jeden festgesetzt hat, je nach dem Zwecke, welchem es dienen soll. Wir würden jedoch irren, wenn wir uns der Meinung hingeben sollten, daß die Welt nachdem sie geschaffen, zu ihrer Fortdauer nicht mehr des Schöpfers bedarf. Vielmehr muß aus verschiedenen Gründen, die zu erörtern hier nicht der Platz ist, angenommen werden, daß die Welt und ihre Kreaturen keinen Bestand haben und ihre Naturgesetze aufhören würden, wenn sie der Wille des Schöpfers nicht fortwährend erhielte.

Sind wir nun von der Ueberzeugung durchdrungen daß auch die Erhaltung der Welt mit ihren Wesen beständig von dem Willen des Allerhöchsten bewirkt wird, so werden wir uns hierdurch die nächste Nähe und die All-

macht des Schöpfers vergegenwärtigen können, weil die Wahrnehmung aller Dinge des Weltalls durch unsere Sinne uns ja zu derselben führen muß. Dies läßt sich durch folgendes Beispiel klar machen.

Wenn wir sehen, daß ein Mechanismus zu seiner Bewegung fortwährend des Mechanikers bedarf, so können wir daraus schließen, daß sich dies:r in der nächsten Nähe des Mechanismus befindet[1]). So ist es auch hier der Fall.

Durch die Wahrnehmung der erschaffenen Wesen und ihrer unveränderlichen Naturgesetze können wir uns die Nähe Gottes vergegenwärtigen.

In Folge auf diese Weise bewirkte Vergegenwärtigung des Allerhöchsten werden wir im Stande sein, der Versuchung zur Sünde zu widerstehen, indem sich jedem der Gedanke aufdrängen muß, wie sollte ich dem Willen des Schöpfers zuwiderhandeln, während doch mein Dasein von dem Gehorsam der Naturgesetze den diese ihrem Schöpfer leisten und von dem Befolgen seines Willens abhängt. Wie würde ich, wenn der Ewige in demselben Maße gegen mich verfahren würde und so wie ich seine Gesetze übertrete, er auch die Naturgesetze meiner körperlichen Organisation aufheben würde, dann existiren können[2])? Durch diesen Gedanken ließe sich vielleicht folgende dunkle Stelle im Talmud erklären:

אמר ר׳ יהושע בן לוי אסור לו לאדם שיהלך בקומה זקופה שנאמר מלא כל הארץ כבודו רב הונה ברי דרב יהושע לא מסגי ארבע אמות בגילוי הראש אמר שכינה למעלה מראשי (קדושין פ״א)

Diese Stelle bedarf der Erklärung. Denn was verstehen wir unter den Worten למעלה מראשי.

Auch ist es auffallend, daß רב הונה nicht die Worte des Propheten מלא כל הארץ כבודו zur Begründung des אסור גילו הראש angeführt.

Wie wir oben sagten, kann uns die Wahrnehmung

---

1) Vergleiche השכינה בכל מקום בבא בתרא פרק ראשון

2) Nach dem חובת הלבבות

aller Naturwesen, besonders der Existenz des Menschen durch unsere Sinne zur Vorstellung der Allgegenwart Gottes führen wie es heißt: ומבשרי אחזה אלדי Diese erhabene Vorstellung soll bei uns von einer so lebhaften Natur sein, daß uns die Rücksicht auf die Allgegenwart Gottes zum bescheidenen Verhalten in allen unseren Bewegungen und zur Unterlassung aller göttlichen Verbote zu veranlassen vermag.[1])

7. Kapitel.

Nach der Lehre des Talmuds sowohl als auch nach einer sehr wahrscheinlichen Annahme der heutigen Wissenschaft soll der Schöpfer außer der Erde auf welcher wir leben, auch andere unzählige Weltkörper hervorgerufen haben, die vielleicht noch schöner und herrlicher gestaltet sein können als unser Planet.

Infolge der großen Entfernung dieser Weltkörper von unserem Erdenball vermögen wir jene nicht mit unseren Sinnen wahrzunehmen. Wir vermuten aber mit großer Wahrscheinlichkeit, daß solche Weltkörper existieren, ohne daß wir uns jedoch von ihrer Beschaffenheit, ihrer Form, ihren Bestandteilen und von den dort herrschenden Naturgesetzen einen Begriff machen können.

Darum können wir die Beweise für das Dasein Gottes und für die Schöpfung der Welt nur von den in unserem Weltraum sich befindenden Wesen schöpfen, nicht aber aus den Kreisen derjenigen Weltkörper, deren Gestalt wir nicht kennen.

Noch weniger kann uns der Gedanke an die Existenz jener Weltkreise zur Veigegenwärtigung des Allerhöchsten führen.

Durch diesen Gedanken ließe sich eine schwierige Stelle im Midrasch erklären, welche lautet: ר׳ אליעזר בנו של ר׳ יוסי הגלילי אמר מצינו שאומרים מקצת שבח׳ שלמ׳ שאמר יהיה

---

1) Die Worte שכינה למעלה מראשי mögen hier unserer Erklärung zufolge entweder die allernächste Nähe oder der Anfang soviel wie Ursprung bedeuten, das heißt: השם יתע׳לה ist die Ursache meiner Existenz.

העולם בפניו שנאמר אמרו לאלודים מה נורא מעשיך שלא בפניו[1] הודו לד׳ כי טוב כי לעולם חסדו מדרש רבה בראשית.

Es muß uns die Frage auffallen, wie man von השם יתברך שלא בפניו sagen kann, während es doch heißt: מלא כל הארץ כבודו

Wie wir oben erklärt, haben wir keinen anderen Weg zur Vorstellung der Allgegenwart Gottes zu gelangen, als durch die Wahrnehmung der göttlichen Werke, in welchen wir seine Allmacht, seine unendliche Weisheit sowie die unendlich große Güte und Großmut, erkennen, die er uns fortwährend seit dem Beginne unseres Daseins erwiesen, durch welche wir uns verpflichtet fühlen, ihn ob seiner Werke zu loben und uns dankbar gegen ihn zu erweisen, indem wir uns bestreben, ihm an seinen Werken ähnlich zu werden.

Demnach meint der Midrasch, wenn wir den Schöpfer ob seiner Werke, die er hervorgebracht, loben, so geschieht dies in unserer Vergegenwärtigung des Allerhöchsten, weil uns die Wahrnehmung der erschaffenen Wesen unseres Weltkörpers zu derselben führt.

Wenn wir dagegen Gott hinsichtlich jener Weltkörper preisen[2]), deren Gestalt und Form sich der Wahrnehmung unserer Sinne entziehen, so sprechen wir dies gleichsam nicht in seiner Gegenwart, das heißt, der Gedanke an das Vorhandensein noch anderer Weltkreise kann uns nicht zur Erkenntnis der Allgegenwart Gottes führen.

Kapitel 8.

Man begegnet sehr häufig der Ansicht, daß, wenn der Ausübung der göttlichen Gebote erhebliche Schwierigkeiten

---

[1]) Nach Ansicht vieler Gelehrten habe der Ewige das Weltall in Folge seiner Güte und Großmuth ins Dasein gerufen. Dieses können wir vielleicht auch für die Schöpfung der uns fremden Weltkörper als Grund annehmen. In Bezug darauf sagt der Psalmist: הודו לה׳ כי טוב כי לעולם חסדו

[2]) Siehe חובת הלבבות שער הבחינה

und Hindernisse entgegenstünden, man nicht verpflichtet sei, gegen diese zu kämpfen und sich keine Mühe zu geben brauche diese zu überwinden, um die göttlichen Pflichten zu erfüllen.

Diese Ansicht sucht man dadurch zu begründen, daß doch diese Hindernisse von Gott veranlaßt worden seien.

Folglich könnte doch in einem solchen Falle angenommen werden, daß es nicht der Wille des Schöpfers sei, daß die dem Menschen obliegenden göttlichen Pflichten erfüllt werden.

Diese Ansicht ist aber eine sehr irrige. Denn eben darin besteht das Verdienst des Menschen, daß er da, wo es sich um die Erfüllung der göttlichen Gebote handelt, vor keinen Störungen und Schwierigkeiten zurückweichet, vielmehr mit allen Kräften und Mitteln sie zu bekämpfen und den göttlichen Geboten nachzukommen bestrebt ist. Ohne diesen Kampf würde das Verdienst des Menschen, welches er sich durch sein Tun und Lassen erwirbt, bei Manchen unbedeutend sein, weil die guten und schlechten Handlungen des Menschen meistens nach der Beschaffenheit seiner Eigenschaften und nach der Art seiner Erziehung sich richten, wie wir dies im vorigen Kapitel erklärt haben.

Darum verpflichtet auch die Thora jeden יהודי unter allen Umständen zur Befolgung der heiligen Lehre und zwar selbst wenn diese mit den schwersten Opfern verbunden sein sollte

Diesem Grundsatz sind die Frommen zu allen Zeiten treu geblieben. Keine Mühe, keine Schwierigkeit scheuten sie, wo es galt, die göttlichen Satzungen zu erfüllen. Sie kämpften mit allen Kräften gegen die Hindernisse, die ihnen bei der Erfüllung der göttlichen Pflichten im Wege standen, und überwanden sie, indem sie bei allen Wendungen ihres Geschickes in den religiösen Prinzipien und den Ideen der heil. Lehre beharrten.

Dieser Gedanke führt uns zum Verständnis einer sehr dunklen Stelle in Talmud, welche wie folgt lautet:

שטן לשם שמים נתכוין כד חזי להקב"ה דנטיא דעתיה בתר איוב אמר חס ושלום שמא משתכח לרחמנותיה דאברהם

Es ist bekannt, daß während das Zeitalter des Abraham dem Götzendienst huldigte und in Laster und Sünde versunken war, אברהם die menschlichen und die göttlichen Gebote erfüllte, den Name Gottes in der Welt verkündete, sein ganzes Leben dem Dienste des Allerhöchsten weihte.

Nun aber könnte Jemanden einfallen, die Verdienste des אברהם vermindern zu wollen, indem er sagen würde, es sei wohl der Fall nicht ausgeschlossen, daß אברהם schon [1]) von Natur aus mit den vorzüglichsten Eigenschaften, die jemals einem Menschen gegeben wurden, ausgestattet gewesen sei und daß diese seinen tugendhaften Lebenswandel zur Folge gehabt hätten.

Dieser etwaigen Ansicht will der Talmud durch die oben angeführten Worte entgegentreten.

Wie aus der Darlegung des ספר איוב hervorgeht, haben die Hemmnisse und Hindernisse, welche durch das Eintreffen ungünstiger Verhältnisse und mißlicher Umstände hervorgerufen werden, die Gewalt, ihren verderblichen Einfluß auch auf den vollkommenen Frommen auszuüben, der beständig auf dem Wege der Tugend gewandelt hat. Auch dieser unterliegt zuweilen, wie die Erfahrung lehrt, den Schwierigkeiten und Störungen in der Ausübung seiner Pflichten, wenn erstere die Grenzen des Gewöhnlichen überschritten haben, die zu überwinden er nicht die Kraft hat.

Aber auch das Denken des Frommen wird durch die

---

[1]) Die Worte כד חזי להקב"ה דנטיא דעתיה בתר איוב וגו' sind demnach in dieser Weise zu deuten.

In Ansehnung dessen, daß es in dem ewigen Willen des Schöpfers liegt, manchen Menschen mit natürlicher moralischer Vollkommenheit auszustatten, wie diese איוב eigen war und wie dieselbe auch אברהם besessen haben möge, können uns doch die Verdienste unseres Urvaters geringer erscheinen.

unheilvolle Wirkung jener Schwierigkeiten beeinflußt, indem irreligiöse Anschauungen angeregt werden.

Wenn wir daher auch annehmen sollten, daß unserem Vater Abraham schon von der Natur tugendhafte Eigenschaften eingepflanzt waren, so dürften dennoch uns die Verdienste des Abraham nicht geringer erscheinen, da doch auch die großen Schwierigkeiten und Hindernisse in Erwägung gezogen werden müssen, mit welchen אברהם bei seinem Streben, die göttlichen Wahrheiten zu verbreiten und bei seinem Eifer, die göttlichen Pflichten zu erfüllen, in einem heidnischen Zeitalter zu kämpfen hatte.

Demnach will der Talmud mit den Worten: שטן לשם שמים נתכוין uns andeuten, daß die Schwierigkeiten, die Abraham in der Erfüllung seines göttlichen Berufes begleiteten, der Absicht des Allerhöchsten entsprachen, der diese veranlaßt hat, damit das Verdienst Abrahams sich nicht vermindere und somit derselbe den Menschen zum Vorbild dienen könne.[1])

---

[1]) Die Deutung des Gespräches zwischen ה' und שטן, das sich in unserem oben erklärten Gleichnis findet, nach der Erklärung des Talmud:

אי מזה באת d. h. durch welche Wirkung und Ursachen das Böse in dem Menschen hervorgerufen werden.

ויאמר משוט בארץ ומהתהלך בה Diese Worte wollen sagen: nicht allein die bösen Begierden und die schlechte Erziehung sind die Ursachen des Bösen, sondern auch die gegen die Tugend auftretenden Hindernisse, die von außen kommen, bewirken den Untergang derselben.

השמת לבך אל עבדי איוב. Das heißt: Können äußere Umstände ihre Wirkung auch auf einen solchen Frommen ausüben, dessen Charakter und Begierden von Natur aus dem Guten zugewendet sind?

החינם ירא איוב את אלה' הלא אתה שכת בעדו. Das Verdienst eines solchen könne wie die Schrift meint, nicht, von so großer Bedeutung sein, wenn die tugendhafte Lebensführung desselben vor äußern schädlichen Einflüssen bewahrt bleibt.

9. Kapitel.

Die Ausübung der göttlichen Gebote muß, wie bekannt, von dem Gedanken begleitet sein, hierdurch den Willen des Allerhöchsten zu erfüllen. Denn die Ausübung der religiösen Pflichten hat nur Werth und wird nur in dem Falle von Schöpfer wohlgefällig aufgenommen, wenn bei derselben nur die Absicht geherrscht hat, die göttlichen Gebote zu befolgen und damit das Wohlgefallen des Schöpfers zu erlangen. Liegen aber der Ausübung der religiösen Pflichten selbstsüchtige Zwecke zu Grunde, so ist nach Ansicht des חובת הלבבות der Ausübende nicht allein dem Götzendiener gleich zu achten, sondern er stehet auch auf einer viel niedrigern Stufe als dieser.

Wie wohl aber alle Handlungen des Jehudi לשם שמים sein müssen, wie es heißt: וכל מעשיך יהיו לשם שמים so bestehet dennoch ein großer Unterschied zwischen den Geboten gegen Gott und denen gegen die Menschen. Während erstere nur durch die Absicht לשם שמים ihre volle Bedeudung erhalten, sind letztere auch ohne die Absicht לשם שמים als moralische und tugendhafte Handlungen anzusehn.

Die Gründe hierfür mögen vielleicht darin zu suchen sein, daß die Ausübung der Pflichten gegen unsere Nebenmenschen schon von der Vernunft gelehrt und geboten wird, weshalb ihre Bedeutung auch nicht von der Religion allein abhängt und zweitens gereicht in jedem Falle die Erfüllung unserer Pflichten unseren Mitmenschen gegenüber zum Wohle derselben.

Durch diesen Gedanken kann auch eine schwierige Stelle im Talmud ihre Erklärung finden.

Diese lautet: בקש ירמיה הנביא אפילו בשעה שבני ענתות עושים צדקה הכשילם בבני אדם שאינם מהוגנים. Der Prophet Jeremias, der von den Leuten aus Anoth viel verfolgt wurde, bat den Ewigen, wenn dieselben auch die מצות צדקה aus-

üben, doch nur solchen Personen ihre Menschenliebe zu Teil werden möge, die dieser nicht würdig seien.

Wie durfte der Prophet eine solche Bitte an Gott richten, während doch die Erfüllung derselben der Gerechtigkeit des Allerhöchsten widerspricht? Mögen auch die sonstigen Handlungen der Leute von Anatat nicht zu den besten gehört haben, so dürften dennoch ihre Verdienste auf dem Gebiete der Menschenliebe nicht weniger wert haben als diejenigen anderer Menschen. Warum also sollte der Ewige sie um dieselbe bringen? Findet doch selbst die gute Tat eines Heiden bei Gott Anerkennung und Belohnung.

Diese Frage kann aber in folgender Weise beantwortet werden. Der Prophet hat keineswegs gebeten, die humanen Werke seiner Verfolger unbedeutend zu machen, bei deren Ausübung sie nur die Absicht haben werden ihre moralischen Pflichten zu erfüllen, sei es nun, daß diese von der תורה geboten sind oder daß die Vernunft sie hierzu verpflichtet. Wohl aber stellte er die erwähnte Bitte für den Fall an Gott, daß die genannten Leute nur materieller Vorteile willen Wohltätigkeit ausüben werden. Durch denselben Gedanken ließe sich auch eine andere talmudische Stelle erklären, welche lautet: נדול השלום שאפילו ישראל עובדים עבודה זרה ושלום ביניהם הנח להם שנאמר חבור עצבים אפרים הנח לו. Der Talmud will in dem Ausdrucke שלום die Beobachtung der מצות בין אדם לחברו inbegriffen wissen, weil diese den Frieden zur Folge haben und es umgekehrt ist, wenn dieselben außer acht gelassen werden. Demnach will der Talmud uns folgendes sagen: wenn die מצות בין אדם לחברו von Israel beobachtet werden, jedoch nicht des göttlichen Willens halber, so findet der Schöpfer auch hierin Wohlgefallen.

In diesem Sinne sind wohl auch die Worte der Weisen in Obaut aufzufassen.

מי שרות הבריות נוחה הימנו רוח המקום נוחה הימנו.

Der Ewige findet nämlich an der Erfüllung der Pflichten

gegen unsere Nebenmenschen selbst in dem Falle Wohlgefallen, wenn diese auch nicht als göttliche Gebote ausgeführt werden.

10. Kapitel.

Jeder, selbst der Geringste, hat die moralische Kraft zu einer hohen Stufe der Veredlung und Vervollkommung zu gelangen.

Diese moralische Kraft wird aber von den unmoralischen Begierden, die dem Menschen innewohnen, zuweilen unterdrückt, so daß bei manchen Menschen der Einfluß der Moral auf die Haudlungen nur ein geringer ist. Da die erwähnte sittliche Fähigkeit in jedem vorhanden ist, so liegt auch jedem die Pflicht ob, nach den ihm erreichbaren Stufen der Vollkommenheit zu streben.

Man denke nicht, daß nur derjenige verpflichtet ist, Vervollkommung anzustreben, der mit einem großen Verstande begabt ist, der Gelehrsamkeit in der Thora oder in der weltlichen Bildung besitzt oder nur derjenige, dessen geistige Eigenschaften schon von der Natur aus zum Guten neigen und dem daher in seinem Streben nach sittlicher Vollkommenheit keine so großen Schwierigkeiten entgegenstehen wie dies bei andern der Fall ist, oder nur solche, die nicht so viel in Anspruch genommen sind von dem Kampfe um das Dasein: nein, jedem ist die Aufgabe zugewiesen worden, nach seiner moralischen Vervollkommung zu streben, wie es heißt: כל איש ואיש מישראל חייב לאמר מתי יגיעו מעשי למעשי אברהם ויעקב יצחק. Denn es ist nur darum allen Menschen das Vermögen zur Erreichung der sittlichen Vollkommenheit je nach dem Grade seiner Anlagen und Befähigung verliehen worden, damit jeder sich diese aneignen solle, um sich hierdurch ein Verdienst zu erwerben.

Durch diesen Gedanken findet eine schwierige Stelle in Midrasch ihre Erklärung. Diese lautet: ודלת ראשך בארגמן אמר הקב"ה, הדלים שבכם חביבין עלי כדויד שנאמר והיה הנכשלים ביום ההוא כדויד. Der Midrasch will uns damit andeuten,

daß in jedem, sei er auch der geringste, das Vermögen liegt, sich zu einer sittlichen und geistigen Höhe erheben zu können und auch das Streben eines jeden, welchen Grad der Vollkommenheit er auch immer erreichte, dieselbe Würdigung bei dem Allerhöchsten findet, wie die desjenigen, der die höchste Stufe erreicht hat.

11. Kapitel.

Die wahre und dauernde Vervollkommung eines jeden besteht aber nicht in der Unterdrückung seiner Leidenschaften, sondern nur in der gänzlichen Verbannung derselben.

Dies erklärt sich aus folgenden Gründen. Erstens, so lange die bösen Begierden dem Menschen anhaften und er nur durch deren Unterdrückung im Stande ist, das Gute zu tun und das Böse zu meiden, so lange droht ihm die Gefahr, im Kampfe mit denselben zu unterliegen. Zweitens verursachen die Leidenschaften in dem Innern des Menschen, wenn sie auch unterdrückt werden, eine Unlust und einen Unwillen gegen die Ausübung der göttlichen Gebote, infolgedessen diese manchmal nicht in vollkommer Weise ausgeführt werden.

Dieser Gedanke scheint uns in den Worten des Ben Asai ausgedrückt zu sein הוי רץ למצוה קלה וברח מן העברה

Wir sollen nämlich selbst die uns unbedeutend scheinenden Gebote nicht mit Widerwillen und Unlust, sondern mit Lust und Liebe ausüben. Um dieses tun zu können, sollen wir bestrebst sein, uns von den uns anhaftenden Leidenschaften zu befreien, ja unsere Neigung zur Sünde in Abneigung und Abscheu gegen dieselbe zu verwandeln, damit der Ausübung der göttlichen Gebote kein Kampf vorausgehen müsse, der in uns Unliebe gegen dieselben hervorruft[1]).

[1]) Zu dieser Erklärung sehen wir uns aus dem Grunde veranlaßt, weil der תנא hätte zuerst בורח מן העברה und nachher הוי רץ למצוה sagen sollen, da die Morallehre den Menschen früher zu Vermeidung der Sünden und erst dann zur Ausübung des Guten ermahnen dürfte, wie es heißt: סור מרע ועשה טוב.

12. Kapitel.

Es sind Manche der Meinung, daß die Ethik der Thora jetzt nicht mehr ihre frühere Bedeutung hat. Denn in Folge des großen Fortschrittes, den die Kultur im Laufe der Jahrhunderte gemacht und der Veränderung der Sitten und Lebensweise, die sie in jeder Zeit erfahren, sei heute die Ethik der Thora eine unzeitgemäße, deren Lehren nicht den Zwecken der Moral dienen können.

Auch dürfte nach ihrer Meinung die Ethik der Thora nur für die Kultur der jüdischen Nation und deren Landessitten bestimmt gewesen sein, welche durch diese Ethik einen moralischen Charakter erreichen sollten.

Da die Kultur und mithin die Sitten und Lebensgewohnheiten aller Nationen, in deren Mitte wir leben, ihren mächtigen Einfluß auch auf das jüdische Volk ausgeübt haben, so wäre es uns gestattet, von manchen Lehren der jüdischen Ethik, die mit der jetzigen Gesittung nicht übereinzustimmen scheinen, abzuweichen und nach anderen Grundsätzen zu handeln.

Diese Ansicht ist aber als eine sehr irrige zu betrachten. Denn die Ethik der Thora richtet sich nicht in ihren Lehren und Grundsätzen nach der Gesittung und angenommenen Gewohnheiten, sondern nur nach dem Charakter, den Gefühlen und Empfindungen der Menschen. Die Ethik der Thora belehrt uns, wie wir uns dieser zum Zwecke der Moral bedienen müssen, durch welche Mittel und auf welchem Wege wir zu kämpfen haben, wenn wir zum unmoralischen verführt werden sollen. Ja, die Ethik der Thora ist es, durch deren Lehre wir gewarnt werden, unseren Begierden und Gelüsten zur Sünde zu folgen.

Durch diesen Gedanken ließe sich eine dunkle Stelle im Midrasch erklären. Diese Stelle lautte: אמר ר׳ אלכסנדרי בר חנא אם מתכנסים כל אומות העולם להלבון כנף אחר של עורב אינן יכולין כך אם מתכנסים כל אומות העולם לעקר דבר אחד

מהתורה אינן יכולין ממי אתה למד משלמה ע״י שבקש לעקור אות אחת מהתורה עלה קטיגרו. (מ״ר ויקרא)

Der Midrasch will den Gedanken zum Ausdruck bringen, daß keine der Lehren der Ethik trotz allem Fortschritt der Kultur und trotz aller Gesittung eine Veränderung annehmen können, weil die ethischen Lehren in den Gefühlen und dem Charakter des Menschen ihren Grund haben, die zu allen Zeiten unverändert bleiben. So wenig man daher vermöchte zu veranlassen, daß ein Rabe mit einem weiß gefiederten Flügel gezeichnet würde, so wenig vermögen wir einzelnen Lehren der Moral nach den Grundsätzen der Thora wegen der fortgeschrittenen Kultur oder wegen Rücksicht auf andere Gesittung als ungültig zu erklären.

Einige Momente aus dem Leben des Königs Salomo dienen uns nach der Ansicht unserer Weisen als Beweis hierfür.

Dieser König setzte sich, wie bekannt, über einige moralische Gebote der Thora hinweg, indem er glaubte, daß deren Ursachen bei ihm wegen seiner großen Weisheit, welche die aller anderen Menschen überragte, keine Anwendung findet. Aber er hat sich geirrt, auch er unterlag seinen Begierden und Gefühlen.

Daraus geht hervor, daß die Ethik der Thora keiner Veränderung unterworfen sein kann. Vielmehr hat diese Ethik auch beim größten Fortschritte der Menschen und bei aller Gesittung der Welt, sowohl vom Standpunkte der Thora als von dem der Vernunft, ihre volle Bedeutung und Gültigkeit. Denn die Lehren derselben sind, wie gesagt, in der Natur unserer Seelenkräfte begründet und der Wirkung derselben angemessen

13. Kapitel.

Manchem Menschen sind schon von der Natur moralischen Eigenschaften eingepflanzt, die mit den göttlichen Geboten und Verboten übereinstimmen.

Diese ihm innewohnenden Eigenschaften veranlassen ihn zur Erfüllung der göttlichen Pflichten und rufen in ihm eine natürliche Abneigung gegen die Sünde hervor, so daß die Befolgung des Guten und die Vermeidung des Bösen in naturmäßiger Weise geschieht.

Obwohl aber die Naturgesetze von Gott geschaffen sind und die Seelenkräfte des Menschen darum göttlichen Ursprunges sind, so darf dennoch nicht die Erfüllung der göttlichen Pflichten und die Unterlassung des Verbotenen nur in Folge natürlicher Neigungen geschehen, sondern nur die göttliche Lehre soll dazu uns veranlassen, d. h. wir sollen dies tun, weil die Thora es uns zu tun befiehlt, wie es heißt: אל יאמר אדם אי אפשי בבשר חזיר אלא אפשי אבל התורה אסרה עלי. Durch diesen Gedanken ließe sich eine sehr auffallende Stelle im Talmud erklären. Diese lautet: רבי פתח אוצרות כשני בצורת ואמר וכנסו בעלי מקרא בעלי משנה בעלי תלמוד בעלי אגדה אבל עמי הארץ אל יכנסו דחק יונתן בן עמרם ונכנם א"ל רבי פרנסני א"ל קרית שנית אמר לאו א"ל אם כן במה אפרנסך א"ל פרנסני כעורב וככלב פרנסו יתיב רבי וקא מצטער אמר אוי לי שנתתי פתי לעם הארץ (ב"ב פ"א)

Die Schwierigkeit dieser Stelle liegt nicht nach unserer Ansicht etwa in der Frage des Rabbi an den verkannten Gelehrten, ob dieser מקרא oder משנה u. s. w. gelernt habe; denn es liegt ja in der Natur des Menschen, daß er sich zu demjenigen hingezogen fühlt, mit dem eine Aehnlichkeit im Berufe oder Stande ihn verbindet.

Da es eine große Hungersnot war, wo auch viele Gelehrte Not litten, die Hilfsmittel dagegen zu gering waren, um die Not aller Darbenden lindern zu können, so wollte Rabbi die wenigen Mittel zur Linderung der Not der Gelehrten anwenden.[1])

---

[1]) Auch vom Standpunkte der Thora so wie von dem des Verstandes haben bei unserer Mildtätigkeit die uns nahestehenden Bedürftigen den Vorzug vor allen Anderen.

Was uns aber in dieser Erzählung des Talmuds sehr auffallen muß, ist, daß Rabbi auch nach der Ausübung der Nächstenliebe an dem vermeintlichen ע״ה seinem Bedauern darüber Ausdruck gab, seine Mildtätigkeit an diesem angewendet zu haben. Richtet sich doch eine solche Auffassung gegen die Begriffe der Humanität.

Wir sind der Ansicht, daß man diese Stelle vielleicht in folgender Weise erklären kann.

Aus der Erzählung des Talmuds scheint hervorzugehen, daß יונתן בן עמרם, der sich als ע״ה ausgab, nachdem ihm Rabbi die gewünschte Unterstützung aus dem vorhin erwähnten Grunde verweigert hatte, das Mitleid desselben anzuregen suchte, um auf diese Weise das Gewünschte doch zu erhalten, wie ihm dies auch gelang.

Wenn also Rabbi den vermeintlichen ע״ה unterstützt hätten, um die מצות צדקה zu erfüllen, wie man diese jedem Bedürftigen gegenüber ohne Unterschied, auszuüben verpflichtet ist, so hätte Rabbi keine Ursache gehabt, darüber betrübt zu sein. Dies war aber hier nicht der Fall, sondern nur die Empfindung des Mitleides mit dem Manne, welches er nicht überwinden konnte, bewog ihn, diesem Unterstützung zu gewähren. Deshalb bedauerte er, daß er bei der Erfüllung eines göttlichen Gebotes sich von seinen Gefühlen habe leiten lassen und nicht seinem Verstande gefolgt war, welcher ihn gebot, bei der Betätigung der Nächstenliebe eher auf die seines Gleichens Rücksicht zu nehmen.

Wenn der Talmud dann noch weiter an einem Ausspruch des Rabbi zeigt, daß dieser gegen die Unwissenden eine Abneigung gehabt habe, so soll das wohl die oben berührte Frage beantworten, warum er ursprünglich seine Vorratskammern nur für die Gelehrten geöffnet hat, um diese Bevorzugung der Gelehrten vor den Unwissenden seitens des Rabbi bei seiner Mildtätigkeit auch noch aus einem anderen Grunde einigermaßen zu rechtfertigen.

14. Kapitel.

Das Gefühl der Dankbarkeit gegen Jemanden, von dem man Gutes empfangen, finden wir bei allen Individuen. Dieses Gefühl ist nicht bei allen Menschen in gleichem Maße vorhanden, sondern dem einen ist dasselbe in kleinerem und dem anderen in größerem Grade eigen, je nach dem Grade der Bildung und der Moral, die der Empfänger besitzt, und je nach der Größe der Wohltat. Bei einem hohen Grade der Dankbarkeit empfindet der moralische Mensch auch die Sehnsucht, seinem Wohltäter das von ihm empfangene Gute in irgend welcher Weise zu vergelten.

Wenn schon die Dankbarkeit gegen einen Menschen, von dem man Wohltaten empfangen, in hohem Grade in uns vorhanden ist, in wieviel größerem muß erst unsere Dankbarkeit gegen den Schöpfer sein. Denn die Wohltaten die wir von Menschen erhalten, sind unbeständig, wenig und unbedeutend und meist hat den Spender irgend welcher Vorteil zur Gewährung derselben bewogen. Die Wohltaten dagegen, die uns von dem Allerhöchsten zu teil werden, sind beständig. Sie fließen dem Menschen seit seinem Entstehen fortwährend zu, sie sind zum menschlichen Leben unentbehrlich und ihr Spender gewährte sie uns nur in Folge seiner Großmut, wie wir diese Betrachtung in חובת הלבבות ausführlicher finden.

Deshalb meint der חובת הלבבות. daß schon die Wohltaten, die der Mensch seit seinem Dasein fortwährend von Schöpfer empfängt, oder richtiger eine derselben hinreichend sei, den Menschen zur unaussprechlichen Dankbarkeit und zur Erfüllung der göttlichen Gebote zu verpflichten und sogar meint der חובת הלבבות, wenn alle Menschen der Welt sich vereinigen sollten, um dem Schöpfer den kleinsten Teil der Schuld für die dem Menschen zu Teil gewordenen Wohltaten abzutragen, so würden sie es nicht vermögen. Wie

also dürfte der Mensch für die Erfüllung des göttlichen Willens noch einen besonderen Lohn beanspruchen, während doch diese nicht einmal hinreicht, um für eine der unzähligen Wohltaten, die der Schöpfer dem Menschen zu Teil werden läßt, entsprechend zu danken *).

Aus diesen Gründen sagen unsere Weisen, wie der חובת הלבבות erklärt: אל תהיו כעבדים המשמשין את הרב על מנת לקבל פרס u. s. w. Deshalb findet der Vollkommene schon in der Erfüllung der göttlichen Gebote selbst seinen Lohn hierfür, da ihm hierdurch die Gelegenheit geboten ist, seine Dankbarkeit gegen Gott zum Ausdruck zu bringen, wie es heißt: שכר מצוה מצוה.

Durch diese Betrachtung wollen wir versuchen, eine schwierige Stelle im Talmud zu erklären, welche wie folgt lautet: דרש ר׳ שמלאי מפני מה נתאוה משה לכנס לארץ ישראל וכי לאכול מפריה הוא צרך או לשבוע מטובה אלא כך אמר משה הרבה מצות נצטוו ישראל ואין מתקיים אלא בארץ ישראל אכנס אני לארץ כדי שיתקיימו כולם על ידי אמר לו הקב״ה כלום אתה מבקש אלא לקבל שכר מעלה אני עליך כאלו עשיתם שנאמר לכן אחלק לו ברבים ואת אצומים יחלק שלל כאברהם יצחק ויעקב שהן עצומים בתורה ובמצות תחת אשר הערה למות נפשו שמסר עצמו למיתה. שנאמר מחני נא מספריך וכו׳ סוטה פ״ר. Es muß sich jedem die Frage aufdrängen, wie von משה רבינו gesagt werden kann, daß er die מצות des Lohnes halber ausübte, während es doch heißt, daß man die מצות nicht des Vorteils wegen erfüllen soll.

Diese Frage wird in verschiedener Weise beantwortet. Doch wollen wir nicht unterlassen auch unsererseits diese Stelle zu erklären, welche Erklärung nicht überflüssig sein dürfte.

Unseren Lehrer משה, der wie kein Anderer, die uner-

---

*) Wenn wir demnach auf einen Lohn im Jenseits zu hoffen berechtigt sind, so könne dies nach der Ansicht des חובת הלבבות nur auf dem Wege der Gnade geschehen.

meßliche Güte und die unzähligen Wohltaten, die der Schöpfer dem Menschen seit dem Beginne seines Daseins in ununterbrochener Weise zufließen läßt, erkannte, drängte es, wie dies ja schon bei jedem Vollkommenen der Fall ist, seine unaussprechliche Dankbarkeit gegen Gott für die empfangenen Wohltaten, durch die Erfüllung der göttlichen Pflichten und Gebote zu bezeigen.

Die מצות של חוצה לארץ dünkten ihn zu wenig, als daß er durch die Ausübung derselben den kleinsten Teil der Schuld an השם יתברך hätte abtragen und seine Dankbarkeitsgefühle zum Ausdruck hätte bringen können. Darum war seine Sehnsucht so groß, in das heilige Land zu kommen, weil sich ihm dort die Gelegenheit geboten hätte, seine Dankbarkeit gegen Gott durch die Erfüllung auch der מצות התלוית בארץ in umfangreicherer Weise zu betätigen. Da sagte zu ihm der Allerhöchste, Du sehnst Dich doch nur deswegen in das heilige Land zu kommen, weil Du dort Deiner Dankbarkeit durch die Ausübung der vermehrten מצות einen größeren Ausdruck verleihen wolltest, worin Du Deinen größten Lohn erblickst; so will ich Dir schon Deine gute Absicht als Tat anrechnen.

Durch die angeführten Worte aus Jesaja will uns der Talmud den klaren Beweis liefern, daß es nicht denkbar ist, daß unser Lehrer Mose bei der Ausübung der מצות השם irgend welchen materiellen Vorteil im Auge gehabt hätte, sondern nur das Bewußtsein seiner großen Dankbarkeitsschuld Gott gegenüber leitete ihn zur Erfüllung derselben. Denn wir können unmöglich bei den moralischen Handlungen eines Mannes, der sein Leben für das Wohl der Gesamtheit hingeben wollte, wie dies bei משה רבנו der Fall war, irgend welchen Eigennutz oder Eigenliebe als Grund annehmen.

15. Kapitel.

Die תורה und ihre מצות haben nicht allein das Wohl des

irdischen Lebens, sondern auch das Heil im Jenseits zum Zweck.

Es muß sich uns demnach die Frage aufdrängen, wie diese schon von jeher von den größten Gelehrten der Judenheit aufgeworfen wurde, warum in der תורה von der einstigen Vergeltung der guten und bösen Taten, die im Jenseits stattfindet, gar nichts erwähnt wird.

Wenn wir auch mehrere Stellen in der תורה finden, denen wir diese Idee entnehmen können, besteht doch noch immer die Frage, warum in der תורה über die Vergeltung im künftigen Leben nicht in klarer Weise gesprochen wird, da doch die wesentliche Vergeltung nach der jüdischen Lehre erst im Jenseits geschieht und dieses ja der Zweck des menschlichen Daseins ist.

Viele Gelehrten beantworteten diese Frage durch den Hinweis darauf, daß das jüd. Volk damals noch auf einer sehr niederen Stufe der Kultur gestanden und darum nicht fähig gewesen sei, die Idee der Fortdauer der Seele nach der Auflösung des Körpers und der Vergeltung im Jenseits zu erfassen.

Darum habe die תורה nur von der Vergeltung, die sehr häufig auch in diesem Leben eintrifft, sprechen können.

Diese Antwort fragen wir, läßt sich doch nicht auch auf die Frage anwenden, warum bei allen Verheißungen die den אבות zu teil geworden sind, so wen g wie bei ihren Nachkommen irgend welche Erwähnung in Bezug auf עולם הבא zu finden ist.

Die אבות waren doch gewiß für diese Idee reif.

Darum scheint uns die von כוזרי auf diese Frage gegebene Antwort viel treffender zu sein.

Diese lautet ungefähr:

Unter dem Ausdrucke עולם הבא ist die התקרבות אלדים die Nähe Gottes, deren der Fromme sich durch seine guten Taten teilhaftig machen kann, zu verstehen, wie der Aus=

spruch des Talmuds lautet: צדיקים יושבים ועטרותיהם בראשיהם ונהנים מזיו השכינה

Diese התקרבות אלדים kann dem Frommen nicht erst im Jenseits, sondern schon hinieden zu teil werden, worauf viele Stellen in der תורה hinweisen.

Wenn der Fromme schon in diesem Leben sich der Nähe Gottes der התקרבות אלדים erfreuen kann, die er zum Lohne für seine guten Taten erhält, um wieviel mehr muß dies erst im künftigen Leben der Fall sein, wo die Seele von den Banden des Körpers befreit ist, der sie hindert sich Gott zu nahen.

Die תורה hat darum nicht für nötig befunden, auf die einst dem Frommen im Jenseits zu teil werdende Nähe Gottes התקרבות אלדים als Lohn für seine guten Taten hinzuweisen, da dieser durch die Ausübung der göttlichen Gebote schon in diesem Leben sich zu Gott zu erheben und die Nähe Gottes zu erstreben vermag.

Durch diesen Gedanken, welchen wir in ספר הכוזרי ausführlicher erörtert finden kann vielleicht eine dunkle Stelle im Talmud ihre Erklärung finden.

Diese lautet:

תנו רבנן שלושה הטעימן הקב"ה בעולם הזה מעין עולם הבא ואילו הם אברהם יצחק ויעקוב אברהם דכתיב ביה בכל יצחק דכתיב ביה מכל יעקוב דכתיב ביה כל (בבא בתרא פרק א׳)

Wir brauchen nicht erst auf den mystischen Charakter dieser Stelle aufmerksam zu machen.

Dazu gesellt sich noch die Frage, wie man aus den wenigen vom Talmud angeführten Worten aus der Schrift diesen Schluß ziehen kann.

Dem Talmud mag die Frage aufgefallen sein, warum alle die den אבות zu teil gewordenen Verheißungen sich nur auf irdische Güter beschränkten, während der einstige Lohn im Jenseits verschwiegen wird.

Diese Frage scheint der Talmud lösen zu wollen, indem er meinte:

Bei den אבות war die Verheißung in Bezug auf עולם הבא, mit welchen Worten die Erhebung zu Gott und das Erreichen seiner Nähe im Jenseits bezeichnet wird, überflüssig.

Denn die אבות haben schon in diesem Leben die Nähe und die Gunst des Allerhöchsten durch ihren rechtschaffenen Lebenswandel erstrebt.

In einem weit höherem Grade mußte Ihnen dies erst im künftigen Leben zu teil werden, in welchem der Seele kein Hindernis mehr in dem Wege steht sich zum Göttlichen emporzuschwingen, und sich im Glanze der Majestät Gottes zu weiden.

Obwohl aus der ganzen Lebensgeschichte der אבות hervorgeht, daß sie sich der קרבת אלדים im hohen Grade erfreuten, so will dennoch der Talmud diesen Gedanken in kurzen Worten aus der heiligen Schrift zusammenfassen, wie es in der talmudischen Litteratur sehr häufig vorkommt.

Es ist bekannt, daß man den irdischen Gütern nur insofern einen hohen Wert beilegen kann, als diese dem Menschen als Mittel zur Erreichung des höheren menschlischen Zieles dienen.

Die תורה scheint aber durch die Worte בכל מכל כל den Besitz irdischer Güter, welcher den אבות in Ueberfluß zu teil ward, als das größte Glück des Menschen zu bezeichnen. Wenn wir also annehmen sollten, daß das höhere Ziel des Menschen die Erreichung der göttlichen Nähe den אבות unbekannt war und ihr ganzes Streben sich nur nach irdischen Gütern richtete, wie würde die תורה auf die Erlangung derselben seitens der תורה ein großes Gewicht legen, während diese doch nur als Mittel zum Zwecke angesehen werden dürfen und nur als solche einen großen Wert haben.

16. Kapitel.

Die Ursachen, die den Menschen zu Sünden verleiten, sind von verschiedener Art.

Bei einem ist die Veranlassung zur Sünde ausschließlich die bösen Triebe, von welchen er beherrscht wird oder im Kampfe gegen diese er unterlegen ist.

Bei dem Andern, dessen Leidenschaften schwächer sind, sodaß er sie zu unterdrücken vermocht hätte, mögen es wohl andere Ursachen sein, welche ihn zur Sünde veranlassen.

Eine von diesen Ursachen ist das Zweifeln des Menschen an den Prinzipien der Religion oder das Leugnen derselben, welche nach der Ansicht des Jkarim folgende sind: מציאת השם, תורה מן השמים שכר ועונש.

Denn, wenn einem Menschen der Glaube an die Prinzipien der Religion fehlt, so giebt es für ihn keine Schranke, welche ihn von Sünden zurückhalten kann.

Gleich einem Schiffe ohne Ruder, welches von den Wellen des Meeres nach allen Richtungen umhergeschleudert wird, richtet er sich in seiner Lebensweise bald nach einer, bald nach der andern Anschauung, welche mit den Geboten und Verboten der תורה im Widerspruche stehet.

Eine infolge irreligiöser Anschauungen begangenen Sünde aber, ist in ihrer Art viel schlimmer als diejenige, zu der man nur durch die bösen Triebe verleitet worden ist.

Dies hat seine Gründe im Folgenden:

Die Sünde, welche der Mensch in Folge des יצר הרע begangen, geschieht gewöhnlich nicht in heiterer Stimmung, weil die religiösen Gefühle sich in ihm gegen diese regen und durch sie Reue in ihm hervorgerufen wird.

Dies ist aber nicht der Fall bei einer Sünde, welche man durch irreligiöse Gründe begangen hatte, wo kein Kampf vorausgeht und wo deshalb die Sünde ohne Zwang vollführt worden.

Je mehr Bosheit aber bei einer Sünde gezeigt worden, desto verwerflicher ist diese.

Aber schon das Festhalten an irreligiösen Grundsätzen ohne die durch sie veranlaßten Sünden, wird vom

religiösem Standpunkte aus als eine der größten Sünden betrachtet, wie es heißt: הרהורי דעברה קשין מעברה

Durch diesen Gedanken ließe sich nach unserer Ansicht folgende schwierige Stelle im Midrasch erklären.

אמר ר׳ חנינא אית ארים דחכים למשאל ואית דלא דחכים למשאל דחכים למשאל חמי בגרמיה דשבע באריסותיה עביד לב טב סרק שעריה מחויר מנה אפיה וגו׳ אמר ר׳ חנינה דוד מאריסא טבה הוה בתחילה משורר בקלוס ואמר השמים מספרים כבוד אל אמר לו השמים שמא אתה צריך לכלום מזכיר והולך יום ליום יביעה אומר אמר לו הקב״ה מה את בעי אמר לו שגיאות מי יבין מי שגגתא דעבדית קמך א״ל הא שרי לך והא שביק לך. א״ל גם מודים חשוך עבדך אלו זדונות וגו׳ (מדרש רבה ויקרא פרשה ה׳)׳

Diese Worte erachten wir als sehr schwierig.

Denn sie scheinen uns doch sagen zu wollen, daß der König David die Verzeihung seiner Sünden nur in Folge des Lobliedes, welches er seinem Schöpfer gewidmet, erlangt hätte, wogegen ein Anderer, welcher dem Allerhöchsten kein so schönes Lied zu singen vermag, seinen Sünden und mithin dem Strafgerichte Gottes verfallen mußte, oder nur durch Reue und Buße die Vergebung seiner Sünden bewirken könnte.

Der Sinn dieser Worte mag vielleicht folgender sein.

Der König David suchte durch das Loblied, mit welchem er seine Bitte an Gott um Verzeihung seiner Sünden einleitete, dieselben in ein milderes Licht zu stellen, indem er in Psalmen sagte, daß nicht Leugnen der Prinzipien des Glaubens, sondern lediglich die bösen Triebe ihn zu Sünden verleitet haben.

Die Begehung von Sünden in Folge irreligiöser Ansichten meinte er, sei bei ihm ausgeschlossen, da er ja niemals von solchen befangen gewesen war.

Denn die Betrachtung des Laufes der Gestirne und des ganzen Planetensystems habe ihn immer zu der Ueberzeugung geführt, daß die Welt nicht von sich selbst ent-

standen, sondern von einem allerhöchsten Wesen erschaffen sei, wodurch die Existenz Gottes bewiesen sei.

Dies bringt der Psalmist durch die Worte: „Die Himmel erzählen die Herrlichkeit Gottes“ u. s. w. zum Ausdruck.

Ebenso sei er von der Ueberzeugung durchdrungen gewesen, daß die תורה von Gott offenbart worden, sowie daß die göttliche Vorsehung über alle Individuen waltet und jedes derselben nach seinen Taten Lohn oder Strafe erhalten werde, wie dies durch die Worte des Psalmisten:

„Die Lehre des Ewigen ist vollkommen“ u. s. w. kund getan wird.

17. Kapitel.

Im Tierreich herrscht unter den einzelnen Kreaturen Harmonie und Eintracht. Friedlich leben sie zusammen und führen ein geselliges Leben miteinander. Unverträglichkeit und Zwietracht, in Folge deren ein Tier das andere seiner Gattung zu vernichten drohet[1]), liegen außerhalb des Instinkts der Tiere. Wir werden zum Beispiel niemals oder äußerst selten finden, daß ein Tier ein anderes, welches zu seiner Gattung gehört, anfällt und zerfleischt, selbst wenn es vom größten Hunger geplagt wäre.

Dieser Gedanke kann uns vielleicht zum Verständnisse einer sehr dunklen Stelle im Midrasch dienen.

Diese lautet: רבי יהודה אומר בשעה שהרג קין להבל נתקבצו בהמה חיה ועוף לתבוע דמו של הבל אמר להן הקב"ה לכן כל הורג קין שבעתים יוקם וישם לקין אות לבלתי הכות אותו כל מוצאו (מדרש רבה סדר בראשית).

Unsere Weisen wollen durch diesen Spruch, den Ge-

---

[1]) Das Wort קין wird von מורה נבוכים als eine Bezeichnung für das ganze Menschengeschlecht aufgefaßt.

danken ausdrücken, daß der Mensch, welcher das Blut seines Nebenmenschen vergießt in diesem Punkte von den Naturgesetzen aller anderen lebenden Wesen abweichet, deren Naturtrieb die Tödtung eines Tieres durch das andere nahezu ausschließt.

Diese Abweichung des menschlichen Charakters von dem Instinkt der Tiere in Betreff des Gesagten, bezeichnet der Midrasch in symbolischer Darstellung mit der Feindschaft der Tiere gegen den Menschen, indem er sagt, daß die Tiere sich gegen den Menschen auflehnten und an ihm sogar Rache nehmen wollten für das Blut, welches er vergossen hatte.

Man kann demnach zu der Annahme neigen, daß das menschliche Leben den Anfeindungen und Nachstellungen der Mitmenschen preisgegeben ist, daß mithin der Mensch viel schlimmer daran ist als die Tiere, deren Leben durch ihren Instinkt geschützt ist. Dieser etwaigen Meinung will darum die heilige Schrift nach der Auffassung des Midrasch mit den Worten לכן כל הורג קין וגו׳ וישם ד׳ לקין אות וגו׳. entgegentreten, indem die heilige Schrift darauf hinweist, daß der Mensch durch seine Vernunft, welche ihn vor allen anderen Wesen auszeichnet, vielen Gefahren, die sein Leben bedrohen, entgehen kann.

18. Kapitel.

Es wird von der Religionsphilosophie die Frage aufgeworfen, welche Motive denn Gott zur Erschaffung der Welt geleitet haben mögen.

Die Gründe, welche den Menschen zur Vollführung eines Werkes veranlassen, sind nämlich in der Regel die, daß dieses für sein Dasein unentbehrlich oder von Nutzen sei. Bei Gott aber sind diese Gründe selbstverständlich ausgeschlossen.

Die Lösungen, die auf diese Frage von den Gelehrten gegeben werden, sind verschieden.

Wir wollen aber von diesen hier nur die erwähnen, welche uns treffender als die andern zu sein scheint.

Der Grund, warum der Ewige die Welt erschaffen, meint der רי"ה sei dieser: Gott wollte hierdurch dem Menschen seine Vollkommenheit zeigen.

Diese Worte dürften nach unserer Ansicht folgenden Sinn haben.

Der Ewige habe deswegen die Welt erschaffen, um hierdurch auch andern Vollkommenheit beizubringen, indem sie der Vollkommenheit des Allerhöchsten, die man an allen seinen Werken wahrnehmen kann, je nach dem Grade ihrer geistigen Fähigkeit, nachzuahnen streben.

Denn es liegt in dem Charakter des Vollkommenen, wie dies auch zum Wesen desselben gehört, daß er seine Vollkommenheit nicht allein auf seine eigene Person beschränkt, sondern dieselbe auch auf andere ausdehnen möchte.

Darum freut es den moralisch Vollkommenen, die Andern auf tugendhaftem Wege wandeln zu sehen und es betrübt ihn, wenn dieselben das Unmoralische zu ihrem Lebensweg erwählt haben.

Dieser Gedanke kann uns vielleicht zum Verständnis einer sehr dunklen Stelle im Midrasch führen, welche ungefähr lautet: ר׳ יהושע דסכיני בשם רבי שמואל בנפש:ת של צדיקים שבהן נמלך הקב"ה לברוא את העולם (מדרש רבה סדר בראשית פרשת בראשית)

Der מדרש scheint durch diese Worte sagen zu wollen, daß der Grund, warum der Ewige die Welt ins Dasein gerufen, war, durch dieselbe auch andern, je nach dem Maße ihrer Empfänglichkeit, eine Vollkommenheit beizubringen, welche man durch die Wahrnehmung der Vollkommenheit des Schöpfers in allen seinen Werken, durch die Erkenntnis der Wahrheit und Gerechtigkeit, mit denen Gott die Wesen erschaffen, und durch das Bestreben, Gott hierin ähnlich zu werden, je nach dem Vermögen, erlangen kann.

Denn die Vollkommenheit bringt es mit sich und deren Wesen bedingt, daß deren Inhaber sie auch auf andere übertragen möchte.

Der Ausdruck נמלך mag hier bedeuten: Es habe den Ausschlag gegeben.

Dies läßt sich durch folgende Analogie begründen.

Die Beratung mit einem Andern bei einem Zweifel den Jemand über irgend eine Sache hegt, hat doch den Zweck, daß dieser den Ausschlag gebe.

Darum ließe sich der Ausdruck נמלך beraten auch gebrauchen, wenn die Rücksichtnahme auf etwas bei der Ausführung einer Sache bestimmend und dafür so maßgebend war, daß ohne diese Rücksichtnahme diese Sache unterblieben wäre, jene also bei der Ausführung derselben den Ausschlag gab.

Durch diesen Gedanken ließen sich vielleicht auch die Worte unserer Weisen erklären, welche lauten: רבי תנחומה בשם רבי יהודה ב"ר סימון רב מנהו אמר בשם ר. אלעזר ב"ר יוסי אין אדם אוהב בן אומנתו אבל החכם אוהב בן אומנתו והקב"ה אוהב בן אומנתו [1] שנאמר כי צדיק ד' צדקות אוהב ישר יחזו פנימו (מדרש רבה סדר בהאשית)

Der Sinn ist dieser:

השם יתברך möchte seine Vollkommenheit auch auf andere, je nach dem Maße ihrer Empfänglichkeit und ihres Strebens, ihm daran ähnlich zu werden, übertragen, im Gegensatz zu manchen Menschen, die nicht gern sehen, daß auch andere die Stellung, den Rang und die Würde erreichen, die sie selbst in der Gesellschaft einnehmen.

Denn es gehört ja zum Wesen der Vollkommenheit,

---

[1] Nach der Ansicht mancher Gelehrten bedeutet das Wort חכם nicht allein einen weltlichen Weisen, sondern auch einen moralisch Vollkommenen, der sich in allen seinen Handlungen nach dem Maßstabe der heil. Lehre und der Vernunft richtet.

daß deren Besitzer das Verlangen hat, dieselbe auch auf andere auszudehnen.

Der Midrasch führt deshalb zur Bestärkung dieses Gedankens die Worte des Psalmisten an, welche lauten: Weil Gott gerecht ist, darum liebt er auch diejenigen, die Gerechtigkeit ausüben. [1])

Diese wollen uns sagen, daß der Ewige seine Vollkommenheit auch auf andere übertragen wissen möchte.

19. Kapitel.

Der Wert und die Vollkommenheit einer Sache richten sich nach dem Zwecke und dem Nutzen, denen sie dienen sollen.

Wenn darum der Nutzen oder Zweck einer Sache unbekannt ist, und diese in anderer Weise als in der, zu welcher sie angefertigt, benutzt worden, so kann man sie nicht als vollendet betrachten in objektiver Hinsicht.

Wenn wir diese Voraussetzung auch in Bezug auf den Menschen anwenden, so ergiebt es sich, daß dieser, wenn er sich des Zweckes seines Daseins, der Aufgaben, die er im Leben zu erfüllen hat, nicht bewußt ist und er so sein Leben und seine Kräfte nicht zu dem Zwecke anwendet, zu welchem er geschaffen, in objektiver Hinsicht als ein unvollkommenes Geschöpf betrachtet werden muß.

Erst mit der Erkenntnis seiner wahren Beschaffenheit und seines wirklichen Zweckes, zu dessen Erreichung ihn der Schöpfer ins Dasein gerufen, erreicht er seine Vollkommenheit.. Die Frage kommt dabei in Betracht, durch welche Theorie und Denkart wir zu dieser Erkenntnis gelangen können.

---

[1]) Die Ursache der Liebe einer Person zur Andern liegt zum Teil, sagen die Gelehrten, in irgend welcher Aehnlichkeit, die die eine mit der anderen habe.

Nach unserer Ansicht wird uns folgende Betrachtung zu dieser führen.

Wir nehmen sehr oft im Leben wahr, daß die Tugend unbelohnt und das Böse unbestraft bleibt.

Diese Wahrnehmung giebt uns den unumstößlichen Beweis, daß das Leben des Menschen nach der Auflösung seiner körperlichen Organisation fortdauert, und daß die Vergeltung in irgend welcher Weise dem Menschen zu teil wird.

Denn es würde der Gerechtigkeit und Wahrheitsliebe des Allerhöchsten widersprechen, wenn dies nicht der Fall wäre, da השם יתברך allwissend ist und die Macht hat, jedem nach seinen Taten zu gewähren.

Die Ueberzeugung vom Gesagten führt uns zu der Erkenntnis, daß der Mensch aus Körper und Geist bestehet, daß sein Erdenleben den Zweck hat, sich durch die Erfüllung seiner Pflichten und sein Streben sich Gott zu nähern, sich das ewige Leben zu erwerben.

Durch diesen Gedanken kann vielleicht eine dunkle Stelle im Talmud erklärt werden.

Diese lautet: כל דיין שדן דין אמת לאמיתו אפילו בדבר אחד כאלו נעשה שותף להקב"ה במעשה בראשית (שבת פרק ח׳)

Wie wir oben erklärt, können wir zu der Erkenntnis der wirklichen Beschaffenheit des Menschen, des wahren Zweckes seines Daseins, den er durch die Erfüllung seiner Pflichten erreichen soll, vornehmlich durch die Idee gelangen, daß wir השם יתברך Gerechtigkeit und Wahrheitsliebe in unendlichem Grade zuschreiben.

Das zuletzt gesagte läßt sich durch folgendes beweisen.

Aus dem Vorhandensein der Gerechtigkeit und Wahrheitsliebe in vielen menschlichen Charakteren, können wir den unwiderleglichen Schluß ziehen, daß dieselben auch beim Schöpfer zu finden sein müssen.

Denn wer eine Person oder eine Sache mtt irgend einer geistigen Eigenschaft versehen konnte, muß dieselbe wohl auch ursprünglich selbst besitzen, es ist dies ein Schluß der jedoch in Bezug auf Gott insofern angewendet werden kann, als derselbe keinen früheren Mangel oder Gebrechen voraussetzt.

Deshalb drängt sich uns durch einen Richter, der ein richtiges Urteil fällt, die Ueberzeugung von der Gerechtigkeit und Wahrheitsliebe des Allerhöchsten auf, die uns zu der oben erwähnten Erkenntnis führt.

Darum kann ein solcher Richter als שותף לחקב"ה במעשה בראשית betrachtet werden [1]).

Wir wollen dies durch ein Beispiel klar machen.

Ein Fürst empfing einst ein kunstvolles Werk von einem großen Künstler, dessen Beschaffenheit, Wert und Nutzen jedoch nicht bekannt war, so daß man dasselbe zu ganz anderen Dingen verwendete als wozu es verfertigt worden. In objektiver Hinsicht wird man doch dieses Werk nicht als ein vollkommenes ansehen können. Ein anderer Künstler, von dem man den Nutzen und den Wert dieses Werkes erfahren kann, würde darum als Teilhaber an der Verfertigung desselben betrachtet werden können.

20. **Kapitel.**

Es ist bekannt, daß der Teil eines Ganzen diesem in betreff seiner Eigenschaften völlig gleichet.

---

[1]) In ähnlicher Weise wird auch die Stelle im Talmud שבת פרק כל כתבי erklärt, welche lautet: אמר רב המנונה כל המתפלל בערב שבת ואומר ויכלו מעלה עליו הכתוב כאלו נעשה שותף להקב"ה במעשה בראשית Zu diesen Worten unserer Weisen bemerken die Talmudkommentare "כי בלתי עדותו לא יודע עשיתו כמו שהעשיה במאמר כך עדותו במאמר" Für die Korrektheit unserer Auffassungsweise dieser Stelle sprechen auch sehr deutlich die Worte im (מדרש רבה פ' לך לך) לא · היה שמי ניכר לבריותו והכרת אותי בברייותי מעלה אני עליך כאלו אתה שותף עמי בברייותי של עולם.

Wenn wir daher an einem Individium irgend welche Eigenschaften wahrnehmen, so können wir mit Sicherheit daraus schließen, daß diese Eigenschaften auch bei seiner ganzen Gattung vorhanden sind.

Diese Prämisse kann aber nur dann als Wahrheit gelten, wenn der Teil einer Sache nicht von äußeren Umständen beeinflußt worden ist.

Durch die Zähmung eines Tieres z. B. oder durch Erziehung desselben in einem Klima, welches nicht zu seinem heimatlichen Boden gehört und so durch mehrere Umstände kann ein solches Individium Eigenschaften annehmen, die wir bei seiner ganzen Gattung nicht finden.

Besonders ist dies beim Menschen der Fall.

Der Charakter und die Eigenschaften eines jeden Volkes, ja eines jeden Menschen sind von denen der Anderen häufig wesentlich verschieden.

Die Ursachen der Verschiedenheit der Charäktere unter den Menschen sind bekanntlich mehrere.

Eine der größten derselben liegt darin, daß der Charakter und das Temperament der Eltern gewöhnlich auch auf die Kinder übertragen werden und in allen Geschlechtern derselben sich fortplanzen [1]).

Durch diesen Gedanken kann eine dunkle Stelle im Talmud ihre Erklärung finden, die folgendermaßen lautet: רכך ריב את רעיך וסוד אחר אל תגלה קרא במאי כתיב בשעה שאמר הקב"ה ליחזקאל אביך האמורי ואמך חתית אמר רוח פסקנית להקב"ה אם יעמדו אברהם ושרה לפניך אתה מכלימם ומי אית לה רשותה כולי האי. אן דאמר ר' יוסי ב"ר חנינה ג' שמות יש לו אטמון, סגרין, פסקון שפוסק דבריו כלפי מעלה וגו'. (סנהדרין דף מ"ד)

Es muß uns auffallen, daß der Talmud nur von der Beschämung der אבות durch die denselben beigelegten Be=

---

[1]) Siehe בספר הכוזרי מאמר ראשון סימן א' ובסימן צ"ה ובספר העקרים מאמר בא' פ' כ"ה.

nennung אביך אמורי spricht, während er über die Frage schweigt, daß dieselbe doch auch nicht mit der wirklichen Abstammung der אבות übereinstimmt.

Der Prophet scheint mit den Worten אביך האמורי sagen zu wollen, daß die Ursache der Abweichung der jüdischen Nation von der Bahn der Rechtschaffenheit in dem allgemein menschlichen Charaker und in dem bösen Triebe, welche dem Menschengeschlechte anhaftet, zu suchen sei.[1])

Diese Ansicht hat ihre Begründung darin, daß die jüd. Nation, wie die andern Völker, als ein Teil der ganzen menschlichen Gattung zu betrachten ist. Folglich ist es doch naturgemäß, daß die unmoralischen Eigenschaften, die anderen Völkern angeboren sind, auch beim jüd. Volke zum Vorscheiu kommen mußten, wie es sich bei jedem Teile eines Ganzen verhält.

Diese Aeußerung des Propheten mußte daher als eine Beleidigung gegen die אבות angesehen werden. Denn wie wir oben sagten, vererbt sich der Charakter und das Temperament der Eltern in dem Wesen ihrer Nachkommen.

Demnach hätte doch auch der Charakter und die Gesinnung des jüd. Stammes zu allen Zeiten edler und moralischer als die der andern Völker gestaltet sein sollen.

Wenn dies hier aber nicht der Fall ist, so kann man doch daraus folgern, daß die אבות selbst in Charakter und Gesinnung ihren Zeitgenossen glichen.

Diese an den Worten des Propheten geübte Kritik muß uns zu der Frage führen, wie dürfen die göttlichen Prophezeihungen in Frage gestellt und kritisiert werden?

Die Antwort, die vom Talmud gleichzeitig auf diese Frage gegeben worden, ist nicht klar.

Denn die Frage ist doch durch dieselbe noch immer

---

[1]) Unserer Erklärung Zufolge wollen die Worte des Propheten אביך האמורי ואמך חיתית sagen: Der Ursprung des Daseins des jüd. Volkes sei derselbe wie der der andern Völker.

nicht gelöst, wie solche Worte gegen Gott gesprochen werden dürfen und mögen diese auch von einem רוח פסקנית geäußert worden sein.

Nach unserer Ansicht können wir diese Antwort als solche nur dann verstehen, wenn wir die Worte רוח פסקנית שפוסק דברים כלפי מעלה in solcher Weise deuten:

Der Geist der Bestimmung, welcher durch seine Kritik an der Schrift uns bestimmt, wie wir die göttlichen Worte aufzufassen haben [1].

Demnach mag die Antwort der Weisen in der Art zu verstehen sein, daß die Kritik des רוח פסקנית nicht allein als solche, sondern auch als eine Bestimmung, wie wir die Worte des Propheten deuten sollen, aufzufassen ist nach welcher der Sinn derselben folgender ist:

Wenn auch das jüdische Volk seinem Wesen und Ursprung nach der Gesamtheit des Menschengeschlechts angehört, so muß doch die Ursache seiner Entartung nicht in dem allgemein menschlichen Charakter, sondern in anderen Umständen gesucht werden, weil der edle Charakter und die moralische Gesinnung der Urväter sich in der jüdischen Nation fortgepflanzt haben, deren Eigenschaften daher von Natur aus edler und moralischer als die der andern Völker gestaltet sind, weshalb denn auch das jüd. Volk für geeigneter als die der andern Völker befunden worden war, die erhabenen göttlichen Ideen aufzunehmen und diese in der Welt zu verkünden[2].

---

[1]) Der Ausdruck כלפי bedeutet nicht allein, gegen oder wider, sondern auch die Seite oder Richtung, wie man dies aus vielen Stellen im Talmud ersehen kann.

[2]) Wir wollen indessen diese Erklärung der Antwort auf die von Talmud aufgeworfene Frage nicht als eine ומ' אית לה רשותה כלפה שמיה bestimmte, sondern nur als eine wahrscheinliche hinstellen, die wir nur deswegen niedergeschrieben, weil wir eine dem Wortlaut der letzten Worte dieser Stelle entsprechendere Erklärung nicht haben.

21. Kapitel.

Eine Sache die noch im Vermögen liegt, befindet sich zwischen Sein und Nichtsein.

Erst durch die Einwirkung der außerhalb des Vermögens der Sache liegenden Faktoren kann diese zur wirklichen Existenz gelangen.

Da die Entwickelung der im Vermögen liegenden Sache bewirkenden Faktoren ausbleiben können, so liegt diese Entwickelung nur in der Möglichkeit.

Es läßt sich demnach nicht bestimmen, ob das Vermögen einer Sache als die Ursache ihrer Existenz anzusehen ist, weil ohne dasselbe die wirkliche Existenz der Sache nicht möglich wäre, oder ob äußere Kräfte als die Ursache ihrer Existenz zu betrachten ist, weil die Sache sich doch nicht aus eingner Kraft vom Vermögen zum wirklichen Dasein entwickeln kann, sondern dies durch die außerhalb des Vermögens der Sache liegenden Kräfte bewirkt wird, ohne welche diese Sache ausbleiben würde [1].

Durch diesen Gedanken können wir zum Verständnis einer sehr dunklen Stelle im Midrasch gelangen, welche lautet: שאל אנטיננוס את רבי מאמתי יצר הרע נתון באדם משיצא ממעי אמו או עד שלא יצא ממעי אמו אמר לו עד שלא יצא ממעי אמו אמר לו לאו שאלו היה נתון בו עד שלא יצא ממעי אמו היה מחטט את בני מעיה ויצא, והודה לו רבי שהשוה דעתו לדעת הקרב וגו׳ מדרש רבה ספר בראשית פרשה תולדות ובסנהדרין פרק חלק

Wie bei allen wirklich existierenden Dingen, die früher nur im Vermögen waren, so verhält es sich auch bei den Begierden und unmoralischen Eigenheiten, die dem Menschen angeboren sind[2].

---

[1]) מורה נבכים חלק שני: כי כל מה שיצא מן הכח אל הפעל מוציאו זולתו והא חוץ ממנו בהכרח שאלו היה המציא בו ולא יהיה שום מונע לא יהיה נמצא בכח בעת מן העתים אבל היה בפעל תמיד.

[2]) וכָל תוֹאַר יתֹאַר בּוֹ דבֹר מה, והתואר ההוא

Die Wirkung derselben liegt anfangs auch nur im Vermögen.

Durch die wahrgenommenen Erscheinungen vermittelst der Sinne in der Umgebung des Menschen in Bezug auf die Genüsse, Freuden und Annehmlichkeiten des Lebens nehmen die im Vermögen liegenden Begierden eine tätige Form an, durch die die Moral und die Tugend beeinträchtigt werden.

Diesem Gedanken entsprechend mag die Frage des Antonius an den Gelehren in der Weise zu verstehen sein, ob der Trieb zum Bösen in der Veranlagung, in welcher dieser beim Menschen von Natur aus liegt, seine Ursache habe und ob dieses demnach als die Quelle anzusehen sei, aus welcher das unmoralische Tun und Lassen fließt, oder ob nur in den Eindrücken, welche die außerhalb seines Wesens liegenden Erscheinungen auf seine Sinne machen und durch welche die Wirkung des Bösen hervorgerufen wird, die Ursache desselben zu erblicken sei wie es heißt: ולא תתורו אחרי לבבכם ואחרי עיניכם.

Rabbi war früher der Meinung, daß das Vermögen, in welchem der böse Trieb anfangs liegt als die wirkende Ursache des Bösen gelten müßte, weil ohne die Veranlagung hierzu das Böse nicht existieren würde.

Antoninus hielt aber dieser Ansicht entgegen, daß das Böse doch nicht von selbst, sondern durch die Eindrücke, die die Sinne von außen empfangen, von Vermögen zur Tätigkeit sich entwickelt, was uns zu der Annahme führt, daß nur in diesen äußern Eindrücken die Ursache des Bösen zu finden sei.

Durch die Worte, שאלו היה נתון בו עד שלא יצא ממעי אמו היה חוטט את בני מעיה ויצא sucht Antoninus in symbolischer

נמצא בדבר ההוא בעת שיתואר בו הנה נאמר בתואר ההוא שהוא נמצא בפועל. וכאשר יתואר הדבר בתואר בלתי נמצא בו עתה. אבל הוא מוכן ומזומן שיגיע לו התואר ההוא הנה אנחנו נאמר כי התואר ההוא בכח וכו'. מילת הגון להרמב"ם שער י"א

Weise den Beweis, auf welchen er diese Ansicht gründet, zu befestigen, indem er meinte, hätte eine Sache, wie dies auch von dem früher im Vermögen liegenden Unmoralischen gilt, sich von selbst zur wirklichen Existenz oder Tat entwickeln können, so wären diese niemals im Vermögen, sondern immer in einem wirklich vorhandenen Zustande oder in beständiger Tätigkeit gewesen.

Durch diesen Gedanken verstehen wir auch, warum in der תורה, אחרי לבבכם früher als אחרי עיניכם erwähnt wird, während doch der böse Trieb vermittelst der Sinne hervorgerufen wird עינא ולבא תרי סירסורה דעברה העין רואה והלב חומד und also עיניכם vor לבבכם hätte stehen sollen. Allein das Vermögen zur Sünde ist wie wir oben dargelegt, immer früher als die vermittelst der Sinne von außen empfangenen Eindrücke, durch welche die Wirkung des Bösen veranlaßt wird.

---

22. Kapitel

Die Empfindungen des Menschen, wie Freude, Trübsal u. s. w. werden gewöhnlich nur durch Dinge hervorgerufen, deren Existenz nur eine Möglichkeit aber keine Notwendigkeit ist, das heißt durch solche Ursachen, die unbeständig und nicht überall vorhanden sind.

Wären aber die Ursachen der Empfindungen notwendig gewesen, so hätten sie diese Empfindungen im menschlichen Gemüte nicht hervorrufen können

Wir wollen dies durch ein Beispiel verständlich machen.

Der Künstler freut sich zum Teil über das Gelingen eines Werkes, welches er vollführt, weil dies vielleicht andern Künstlern nicht gelungen wäre oder ihm selbst dieses zuweilen mißlingen könnte. Denn läge es im Wesen des Künstlers als ein natürliches Genie, daß ihm die Vollführung seines Werkes gelingen müßte, so hätte dieses Gelingen

keine Ursache zur Freude sein können. Ebenso freut sich der Fromme über die von ihm vollbrachten guten Werke, weil es auch in der Möglichkeit lag, daß er diese infolge mancher Hindernisse, die sich ihm entgegenstellen, oder wegen seiner Ohnmacht, seine bösen Triebe zu bezwingen, nicht vollbringen könnten.

Durch diesen Gedanken möchten wir versuchen, eine schwierige Stelle im Midrasch zu erklären, welche lautet: כביכול הקב״ה לא שמח בעולמו שמח הקב״ה במעשיו אינו אומר אלא ישמח עתיד הקב״ה לשמוח במעשיהם של צדיקים לעתיד לבוא. מדרש רבה ספר ויק״א סדר אחרי מות. Es muß sich uns die Frage aufdrängen: Der Ewige hätte doch die Welt so gestalten können, daß er daran eine Freude gehabt hätte.

Wie wir aber oben sagten, können nur Ursachen von zweifelhafter Natur, deren Vorhandensein nur eine Möglichkeit ist, die Empfindungen im Gemüte des Menschen hervorrufen, wie z. B., die Ursache der Freude des Künstlers über ein gelungenes Werk, weil ihm dies auch hätte mißlingen können.

Deshalb müssen wir השם יתברך die Freude über seine Werke absprechen, weil bei ihm eine Mißlingen derselben ausgeschlossen ist.

Wohl aber können wir השם יתברך eine Freude[1]) über die guten Taten der Frommen zuschreiben, weil diese weder von seinem Willen noch von seinem Wissen abhängig sind und ihre Ausübung also nur eine Möglichkeit ist.

Wenn es hier heißt, daß der Ewige ob der guten Taten der Frommen erst לעתיד לבוא sich freuen werde, so kann dies damit erklärt werden, daß die guten Werke der Frommen erst dann ihre volle Bedeutung erlangen, wenn die Frommen in ihrer Rechtschaffenheit bis zum Ende ihres Lebens verharren.

---

[1]) Nach menschlicher Vorstellung.

23. Kapitel.

Die Gelehrten sind verschiedener Meinung darüber, ob jedes Gebot und Verbot in der תורה seine besondere Gründe haben.

Manche Gelehrte sind der Ansicht, das man aus verschiedenen Gründen annehmen müsse, daß den מצות השם kein anderes Motiv zu Grunde liege als der göttliche Wille, das heißt: Es sei so der Wille des Schöpfers, daß wir seine Gebote erfüllen, ohne daß sie uns aus irgend einem Grunde befohlen worden.

Diese Ansicht ist jedoch nicht in der Art zu verstehen als schließe der göttliche Wille in Bezug auf die göttlichen Gebote jeden Vernunftgrund aus, sondern muß in der Art aufgefaßt werden, daß die Gründe der göttlichen Gebote und Verbote in rein metaphysischen Dingen zu finden seien, die zu erforschen nicht im Bereiche des menschlichen Verstandes liegt.

Diese Ansicht wird aber von vielen Gelehrten, besonders von רמב"ם aus mehreren Gründen, von denen wir hier nur einen erwähnen wollen, bestritten.

Die heil. Schrift selbst und der Talmud haben doch die Gründe vieler מצות angegeben.

Darum sind die Gelehrten der Meinung, daß die göttlichen Gebote die Förderung des körperlichen sowie des geistigen Wohles des Menschen zum Zwecke haben und deshalb ihre Gründe wohl vom Verstande erforscht werden können.

Denn durch die Ausübung der göttlichen Gebote würde die Lebensweise des Menschen geregelt; der Erdensohn würde durch sie an Mäßigkeit gewöhnt, würde edler und moralischer gestaltet, von Aberglauben ferngehalten und gelange zu erhabenen Ideen.

Durch diesen Gedanken glauben wir eine Stelle im

Midrasch erklären zu können, die wir wegen der Frage, welche Lehre wir denn aus derselben ziehen können, für sehr schwierig erachten.

Diese lautet: ר׳ יהושיע דסכנין בשק ר׳ לוי בשר ודם נותן אכסירה והקב״ה נותן אכסיריה שנ׳ (שם ה׳) צו את בני ישראל וישלחו מן המחנה. בשר ודם חובש בבית האסירים והקב״ה חובש האסורים שנאמר והסגיר הכהן את הנגע בשר ודם גוזר טירודה והקב״ה גוזר טירודה בדד ישב מחוץ למחנה מושבו. בשר ודם נותן קטפרס והקב״ה נותן קטפרס ארבעים יכנו ולא יוסיף. (מלך בשר ודם יש לו ספיקולה והקב״ה יש לו ספיקלא שנאמר מות יומת הנואף והנואפת. במדרש רבה פ׳ נשא) בשר ודם גובה קטירקי והקב״ה גובה קטירקי וענשו אותו מאה כסף בשר ודם נותן דונטיבה והקב״ה נותן דונטיבה הנני ממטיר לכם לחם מן השמים בשר ודם נותן פרוקיפי והקב״ה נותן פרוקיפי שאו את ראש וגו׳ בשר ודם נותן אנינות והקב״ה נותן אנינות עומר לגלגולת מספר נפשותיכם. בשר ודם מכה אדם על ידי עדים והקב״ה מכה אותו על ידי עצמו מחצתי ואני ארפא וגו׳ מדרש רבה ספר ויקרא סדר מצורע.

Der Midrasch scheint uns hier andeuten zu wollen, daß wir bei vielen מצות der תורה die im gewöhnlichen menschlichen Leben ihres Gleichen haben, oder auf dasselbe Bezug nehmen, oder die mit diesem verbunden sind annehmen müssen, daß sich ihre Motive nicht auf metaphysischem sondern auf menschlichem Gebiete bewegen, indem durch die Erfüllung der göttlichen Pflichten das körperliche sowie des geistige Wohl gefördert werde.

Denn da wir eine Aehnlichkeit der מצות der Thora mit vielen Handlungen der Menschen auf dem Gebiete des gewöhnlichen Lebens finden, die sich mit dem Verstande begründen lassen, so wäre es doch nach Ansicht des Midrasch sehr unlogisch zu denken, daß die Gründe dieser מצות rein metaphysischer Natur seien, die der menschliche Verstand nicht erfassen könne, während die Handlungen doch dieselben sind.[1])

[1]) Indessen ist es nicht ausgeschlossen, daß außer den Gründen, die

Die Analogie des Schöpfers zum Menschen in Bezug auf die Ausübung der Gerechtigkeit, welche lautet: בשר ודם מכה אדם על ידי עדים והקב"ה מכה אדם על ידי עצמו שנאמר מחצתי ואני ארפא dürfte folgendenmaßen aufzufassen sein.

Sowie die menschliche Justiz den Menschen wegen eines Vergehens straft, um hierdurch Gerechtigkeit walten zu lassen und die gesellschaftliche Ordnung aufrecht zu erhalten, weil dies das Wohl der Gesammtheit erfordert, aus welchem Grunde die Verurteilung eines Menschen zur Todesstrafe nur auf die Aussage zweier Zeugen geschehen darf, so verhängt auch Gott zuweilen über den Menschen infolge einer Mißtat Strafen, nicht etwa aus übernatürlichen Gründen, sondern weil dies der menschlichen Gesellschaft zum Wohle gereicht.

Auch in Betreff des Niederganges des Manna, dessen aufgelesenes Quantum nach einem עומר für eine Person bemessen war, scheint der Midrasch an dieser Stelle der Ansicht zu sein, daß dies aus dem natürlichen und einfachen Grunde geschah, das jüdische Volk in der Wüste zu speisen, indem der Midrasch hinweist auf die Analogie der Großmut des Schöpfers zu derjenigen mancher Menschen in Bezug auf die Gewährung der Existenzmittel an ihre Schutzbefohlenen, von denen jeder ein bestimmtes Quantum erhält.

Hiermit wollte der מדרש der Ansicht mancher Bibelerklärer entgegentreten, nach welcher das Manna höheren und metaphysischen Zwecken gedient haben soll.[1])

---

die Thora selbst und der Talmud angegeben, oder die wir durch unseren Verstand erforscht, auch andere geheimnisvolle und übernatürliche Gründe vorhanden sein mögen, die wir nicht mit unserem Verstande begründen können.

[1]) Es giebt freilich noch mehrere מצות in der Thora als hier erwähnt werden, die den Handlungen der Menschen auf dem Gebiete des Lebens gleichen. Aber der Midrasch scheint es nicht für nötig befunden zu haben, diese hier zu erwähnen, da doch die hier aufgezählten מצות, bei

24. Kapitel.

Wie bekannt, verhält es sich mit der Schöpfung der Welt nicht wie mit einem Hause, welches auch ohne seinen Erbauer bestehen kann.

Vielmehr muß auch die Fortdauer der Welt immerwährend von dem Schöpfer bewirkt werden, da sie ohnedies nicht existieren kann.

Darum ist alles Enstehende und Vergehende und sind alle Bewegungen in der ganzen Natur, so wie alle körperlichen und geistigen Tätigkeiten des Menschen, wenn sie auch nach dem freien Willen desselben geschehen, als von Gott selbst ausgeführt anzusehen.

Wohl mögen diese Tätigkeiten nicht direkt von Gott bewirkt werden, aber insofern Gott הסיבה הראשונה והמניע הראשון לכל הנמצאים ומקים העולם ist, müssen dieselben auf Gott als ihren Vollführer zurückgeführt werden.

Dies läßt sich durch folgendes Beispiel begründen.

Wenn eine Sache die andere bewegt und diese Bewegung bewirkt, daß auch eine dritte Sache in Bewegung gesetzt wird u. s. w. so ist doch die Veranlassung zu der Bewegung aller Sachen nur die der ersten[1])

Dieser Gedanke kann uns vielleicht zur Erklärung einer dunklen Stelle im Midrasch führen בנוהג שבעולם מלך בו גוזר גזרה רוצה מקימה אנה רוצה אחרים מקימים אבל הקב"ה אינו כן אלא גוזר גזרה ומקימה תחילה מה טעם ושמרו את משמרתי אני ד׳ ששמרתי מצות של תורה תחילה מדרש רבה פ׳ משפטים ובירושלמי ראש השנה פרק ראשון.

---

denen eine Ähnlichkeit mit den Handlungen der Menschen zu konstatiren ist, schon genügen, den Gedanken, der hier zum Ausdruck gebracht werden soll, zu begründen.

So treffen wir auch auf dem Gebiete der הלכה im Talmud die Worte an תנא ושייר.

[1]) Wie es im ספר הכוזרי heißt: מהכל שוה בהשתלשות אל האלקים

Nach der gewöhnlichen Erklärung dieser Stelle finden wir die Frage nahe, daß dieser Ausspruch unserer Weisen uns gar keinen דבר חידוש bietet.

Es ist doch ja selbstverständlich, daß die Handlungsweise des Schöpfers nicht so ist wie die eines unmoralischen Königs, der nur für andere Menschen Gesetze erläßt, ohne diese selbst zu beachten.[1])

Die תורה und מצות stehen keineswegs mit dem Verstande im Widerspruch. Vielmehr lassen sich viele מצות der תורה mit unsrem Verstande vereinbaren. Darum hätte man denn auch viele Gebote der תורה vornehmlich die מצות בין אדם לחברו, wenn sie uns auch nicht offenbart worden wären, mit unserem Verstande erforschen und uns dieser Gebote als Richtschnur unserer Handlungen bedienen können.

Auch hätten wir manche מצות der תורה aus den den Menschen und Tieren eingepflanzten sittlichen und moralischen Eigenschaften lernen können, wie es heißt; אלמלא לא ניתנה תורה היינו לומדים u. s. w.

Der oben erwähnten Prämisse entsprechend, will der תלמוד das Urteil des Verstandes über das Moralische und Unmoralische, über Gerechtigkeit und Ungerechtigkeit sowie die vom Verstande begründeten Wissenschaften als eine göttliche Tätigkeit betrachtet wissen.

Demnach ist der Sinn der oben erwähnten Worte folgender:

Wenn auch der Schöpfer viele moralische Gebote und Verbote dem Menschen vermittelst seines Verstandes sowie durch die Äußerung des göttlichen Willens in der Natur in Bezug auf die dem Menschen und dem Tiere von Gott eingepflanzten Eigenschaften hat erkennen lassen, so hat es

---

[1]) Freilich kann hier nur die Rede sein von der Betätigung des Moralischen und der Ausübung der Nächstenliebe, die Gott den Menschen geboten hatte.

dennoch die göttliche Weisheit für gut befunden, diese göttlichen Gebote und Verbote in übernatürlicher Weise zu offenbaren.

25. Kapitel.

Die Natur und ihre Wesen erreichen ihre Existenz nicht auf einmal, sondern nach und nach, wie das Sprichwort lautet: „Die Natur macht keine Sprünge."

Der Schöpfer hat nämlich in diese den Keim zur allmählichen Entwicklung gelegt, welche solange fortschreitet, bis die Kreatur die ihr vom Schöpfer bestimmten Größe Gestalt und Eigenschaften erhalten hat.

Aber nicht allein die körperlichen, sondern auch die geistigen Dinge werden durch allmähliche Entwicklung her- hervorgerufen.

So gelangt der Mensch, wie bekannt, zur vollen Reife seines Verstandes nicht in Sprünghafter, sondern in allmäh- ticher Weise.

Auch die moralische Vollkommenheit läßt sich ihrer Natur nach nicht auf einmal, sondern nur allmählich erreichen. Letzteres hat seine Ursache darin, daß die Erkenntnis der moralischen Begriffe durch den Verstand erlangt wird, der sich nur nach und nach entwickelt, und daß die Erreichung der Vollkommenheit in der Betätigung des Moralischen von der Entfernung der Leidenschaften und unmoralischen Gewohnheiten bedingt ist, welche den Menschen in seiner Vervollkommnung hindern von welchen aber der Mensch, wie wir oben sagten, sich nur allmählich befreien kann.[1])

Während aber die Entwicklungsperiode der körpereichen Dinge nur auf einen kleinen Zeitraum ihres Daseins beschränkt ist, erstreckt sich die Dauer der Entwicklung der geistigen Dinge auf das ganze menschliche Leben oder viel-

---

[1]) מורה נבוכים חלק שלישי: ולזה א"א לפי טבע האדם שינח כל מה שהרגיל פתאום וגו'.

mehr auf mehrere Menschenalter und Jahrhunderte wie uns dies die Weltgeschichte erzählt.

Durch diesen Gedanken läßt sich vielleicht eine sehr dunkle Stelle im Midrasch erklären, welche folgenden Wortlaut hat: ר׳ ב״ר סימון פתח אחרי ד׳ אלהכם תלכו וכי אפשר לבשר ודם להלוך אחר הקב״ה אותו שכתוב בו בים דרכך ושבילך במים רבים ואתה אומר אחר ד׳ תלכו ובו תדבקון וגו׳ אלא מתחילת ברייתו של עולם לא נתעסק הקב״ה אלא במטע תחילה שנאמר ויטע ד׳ אלד׳ גן בעדן אף אתם כשתבואו אל הארץ אל תעסקו אלא במטע תחילה. מדרש רבה ספר ויקרא פרשה כ״ה.

Es muß uns die Frage auffallen, daß doch nicht die Baumpflanzung das erste Werk des Allerhöchsten bei der Erschaffung der Welt war.

Auch finden wir die Erklärung der Midraschkommentare zu dieser Stelle, nach welcher dem jüdische Volke deswegen geboten worden sei gleich nach seinem Einzuge in das verheißene Land sich mit der Baumpflanzung zu beschäftigen, damit die Kultur des Landes gefördert werde, unkorrekt. Denn Ebenso gehört zur Förderung der Kultur eines Landes das Säen und Häuserbauen. die noch viel unentbehrlicher als die Baumpflanzung sind und daher früher in die Reihe der Kulturwerke kommen mußten.

Diese Frage veranlassen uns diese Worte unserer Weisen in symbolischer Weise aufzufassen.

Der Midrasch will uns durch dieselben sagen, daß den Lehrern des Volkes empfohlen worden, bei ihrem Streben nach Verpflanzung der Moral in den Charakter der Nation und der Kultur in deren Land dem Schöpfer in seinen Werken nachzuahnen.

So wie der Schöpfer die Naturwesen nach und nach entstehen läßt, indem er in diese den Keim zur allmählichen Entwicklung gelegt, so sollen die Lehrer des Volkes die Moral, die Sittlichkeit und das jüdische Leben, nach der Besitznahme des Landes, nicht auf einmal, sondern in allmäh-

licher Weise in den Charakter des Volkes zu verpflanzen bestrebt sein und zwar sollen sie anfangs nur die Grundlehren der Moral dem Volke einzuprägen suchen, von welchen aus die allmähliche Entwicklung der moralischen Vollkommenheit nach ihrem ganzen Umfange und in allen ihren Einzelheiten durch ihre Belehrung hervorgehen soll.

Dies sei mit der Pflanzung eines Baumkorns zu vergleichen, der sich allmählich zur riesigen Größe entwickelt.

Vielleicht sind auch die Worte des Midrasch וכי תבואו אל הארץ ונטעתם כל עץ מאכל להה״ד עץ חיים היא למחזיקים בה eine Andeutung für unseren Gedanken, deren Zusammenhang wir erst, durch diesen verstehen, indem der Midrasch damit sagen will, daß die Vergleichung der תורה mit einem Baume des Lebens, auch auf die Verpflanzung der jüdischen Kultur innerhalb des Rahmens der תורה in den Charakter der jüdischen Nation Bezug habe, deren Vervollkommnung nur in allmählicher Weise wie die Entwicklung des Baumes geschehen könne.

Nachtrag zum Kapitel 22.

Wir sehen uns veranlaßt, auf die Stelle im מדרש רבה ספר ויקרא פרשה כ׳ zu erklären, welche lautet: ישראל לא שמחו בעולמי שמח ישראל בעושיו אינו אומר ישמח עתידין הן לשמוח במעשיו של הקב"ה לעתיד לבוא weil diese mit der darauffolgenden Stelle, die wir oben im Kapitel 22 erklärt haben, in engem Zusammenhang steht.

Zunächst wollen wir eine Frage zu lösen versuchen, die uns in dieser Stelle aufgefallen ist.

Wie kann der מדרש die Worte ישמח ישראל auf die Werke des Allerhöchsten beziehen, während doch das Wort בעושיו „mit seinem Schöpfer“ bedeutet und daher die Worte „Israel wird sich freuen“ nur auf Gott Bezug haben.

Nach unserem geringen Dafürhalten mag vielleicht folgender philosophische Gedanke den מדרש zu der Ansicht geleitet haben, daß mit בעושיו nur die Werke Gottes nicht aber Gott selbst gemeint sein kann.

Nach Ansicht der Philosophen ist die Existenz der Welt und aller Wesen nur als אפשר המציאות zu bezeichnen. Wenn Gott z. Beispiel die Schöpfung unterlassen hätte, würde die Welt nicht existiert haben.

Nur die Existenz Gottes allein ist notwendig מחויב המציאות, absolut, das heißt es ist nicht denkbar, daß die Existenz Gottes jemals fehlen könnte.

Wie wir im Kapitel 22 nachgewiesen haben, können aber nur zufällige Ursachen die Empfindungen im Gemüte des Menschen hervorrufen,

Darum können nur die Werke des Schöpfers, aber nicht Gott selbst die Ursache der Freude Israels sein, weil die

Existenz Gottes nicht אפשר המציאות, sondern מחויב המציאות absolut notwendig ist.

Wenn der מדרש hier sagt, daß ישראל erst לעתיד לבוא eine Freude über die Werke Gottes empfinden werde, so mag vielleicht diesen Worten folgander Gedanke zu Grunde liegen.

Wie wir in den vorigen Kapiteln dargelegt haben, besteht der Zweck des Menschen in dem Bestreben, השם יתברך in seinen Werken, in Welchen die göttliche Vollkommenheit wahrgenommen werden kann, je nach dem Grade seiner geistigen Fähigkeiten, ähnlich zu werden.

Dadurch bewirkt der Mensch eine Annährung an Gott, durch welche er unsterblich wird.

Der Mensch babe darum Ursache, sich ob der Werke Gottes — zu welchen auch die Offenbarung gehört — zu freuen.

Allein infolge der Kürze seines Verstandes und seiner geringen Erkenntnis ist er zuweilen von Zweifel und Irrtümern in Bezug auf den Urheber der Schöpfnng befangen.

Wir wissen aber, daß man über eine Sache, über deren Existenz Zweifel herrschen, keine wahre Freude hegen kann.

Darum wird Israel erst לעתיד לבוא eine wahre Freude über die Werke Gottes empfinden, weil alsdann das Wissen, wie der Prophet sagt, sich vermehren und alle Zweifel aus dem menschlichen Gemüte verbannt wird, sodaß der Mensch zu seiner Bestimmung auf Erden gelangt.

